28e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 20 — 17 MAI 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un de mes confrères soutient que la distinction entre curés inamovibles et curés amovibles ou desservants, établie par le Concordat, était contraire au droit commun de l'Eglise, d'après lequel les curés devraient être inamovibles. Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Tout d'abord ce n'est pas au Concordat lui-même qu'il faut rattacher la distinction entre curés inamovibles et curés amovibles ou desservants ; car pour toutes les paroisses de la nouvelle circonscription ecclésiastique inaugurée par le Concordat de 1801, il n'est fait mention que d'une seule espèce de curés qui tous doivent être également approuvés et subventionnés par le gouvernement, et qui participent tous également à l'inamovibilité. Mais l'institution des curés amovibles eut lieu un peu plus tard à l'occasion des fameux Articles organiques. Ceux-ci en effet avaient spécifié qu'outre les curés chargés des paroisses proprement dites seraient institués des desservants qui exerceraient le ministère dans les succursales sous la surveillance et la direction des curés, et qui seraient révocables par l'évêque : « Il y aura au moins une *paroisse* par justice de paix. Il sera en outre établi autant de *succursales* que le besoin pourra l'exiger. » (Art. 60). « Les vicaires et *desservants* exerceront leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. Ils seront approuvés par l'évêque et *révocables* par lui. » (Art. 31). Or, d'après le droit commun, une succursale n'est pas autre chose qu'une église secondaire, une chapelle de secours, dépendant directement de la paroisse principale dont elle est une simple portion établie pour la plus grande commodité du ministère pastoral. Aussi bien le prêtre chargé du service de la succursale n'est-il qu'un vicaire de la paroisse principale, ne remplissant pas ses fonctions en son nom propre, mais au nom du curé sous la direction duquel il se trouve placé.

Cependant les évêques de France craignirent que si les desservants n'étaient pas de véritables curés dans leurs succursales, et, simples délégués des curés, n'y exerçaient pas le ministère en leur nom propre, de graves inconvénients ne s'ensuivissent pour la discipline ecclésiastique. C'est pourquoi ils prirent une décision moyenne entre ce que réclamait le gouvernement, et ce qui existait auparavant ; en effet, retenant pour les paroisses secondaires la dénomination de succursales, ils y instituèrent des desservants ou succursalistes auxquels ils conférèrent tous les titres et tous les droits de curés, sauf l'inamovibilité.

Contre cette institution des curés amovibles, qui à cette époque de réorganisation de l'Eglise de France n'était pas sans offrir de réels avantages, Rome ne fit aucune réclamation : ni le pape Pie VII, soit dans l'allocution consistoriale du 24 mai 1802, soit dans la bulle « *Tuum memoranda* » du 10 janvier 1809, où il déclara ignorer et désapprouver les Articles organiques ; ni le cardinal Caprara, dans la lettre de protestation qu'il écrivit au nom du Saint-Siège touchant l'addition subreptice des Articles organiques au Concordat de 1801.

Ces observations préliminaires faites pour bien mettre au point l'origine de l'institution des curés amovibles tels qu'ils existent en France, nous passons maintenant aux deux questions touchées par le consultant.

1° Il est vrai de dire que dans le droit commun de l'Eglise le principe général est que les curés soient inamovibles, c'est-à-dire ne puissent être changés ou destitués, si ce n'est pour des causes exprimées dans le droit, et, s'il s'agit de la privation même de leur paroisse, d'après les formes régulières de la procédure. Déjà en effet le pape Boniface VIII affirme ce principe dans le c. *un.* tit. XVIII *De capellis monachorum*, l. III, in 6° : « *Presbyteri, qui ad curam populi per monachos in eorum ecclesiis præsentantur episcopis, et instituuntur ab ipsis, quum debeant esse perpetui, consuetudine vel statuto quovis contrario non obstante, ab eisdem nequeunt ecclesiis nisi per episcopos et ex causa rationabili*

amoveri. » A son tour le Concile de Trente, sess. XXIV, c. 13 *De reform.*, décrète que les évêques doivent attribuer à chaque paroisse un pasteur inamovible : « *Mandat sancta Synodus episcopis pro tutiori animarum eis commissarum salute, ut distincto populo in certas propriasque parochias unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent, qui eas cognoscere valeat et a quo solo licite sacramenta suscipiant.* » La raison de tous ces décrets apparaît clairement : c'est que la stabilité et une certaine garantie d'indépendance que contient la prérogative de l'inamovibilité sont choses qui concordent parfaitement avec les exigences du ministère paroissial, d'autant plus que la perpétuité subjective ou l'inamovibilité du bénéficier étant une propriété intégrante du bénéfice en général (la perpétuité objective, c'est-à-dire la permanence réelle du titre du bénéfice, est, on le sait, la seule note essentielle du bénéfice), il n'y a pas de raison pour ne pas l'attribuer au bénéfice curial.

2° Cependant on aurait tort de conclure que l'amovibilité appliquée à une certaine catégorie de curés soit contraire à la discipline de l'Eglise, et que, d'après le droit commun, tous les curés doivent être inamovibles. En effet, il faut d'abord observer que l'inamovibilité n'est pas une prérogative essentielle du bénéfice curial, puisque celui-ci comporte simplement la mission d'exercer le ministère pastoral auprès des âmes « *ex officio, et proprio nomine, ad procurandum bonum spirituale alicujus parochiæ, per verbum divinum, sacramenta aliaque spiritualia,* » toutes choses qui n'appellent pas nécessairement l'inamovibilité, en sorte que la perpétuité (inamovibilité) ou la manualité (amovibilité) sont pour la charge du curé des conditions purement accidentelles et extrinsèques. C'est pourquoi la S. C. du Concile, plusieurs fois consultée sur la question de savoir si les curés amovibles étaient tenus aux mêmes obligations que les curés inamovibles, a toujours répondu affirmativement.

Or si l'amovibilité des curés n'est pas exclue par la nature même de leur office, elle ne l'est pas davantage par le droit commun, au moins d'une manière absolue. Il est vrai, sans doute, répétons-le, que l'inamovibilité pour les curés séculiers est la présomption, la règle générale, tandis que l'amovibilité est un fait qui doit constituer l'exception ; mais cette exception est elle-même conforme au droit commun qui l'admet dans plusieurs cas. Encore faut-il noter que l'amovibilité pour les curés réguliers est au contraire le principe général, qui provient de ce que le régulier est tenu à l'obéissance par un vœu spécial, et peut toujours être révoqué par le supérieur de son Ordre. — Nous avons dit que l'amovibilité des curés séculiers, à titre d'exception, est admise par le droit commun. C'est ainsi que pour les églises paroissiales qui dépendent d'un curé habituel et principal tel qu'un monastère, un chapitre, le droit des Décrétales et celui du Concile de Trente permettent la nomination d'un curé actuel qui soit amovible : or ce curé actuel, quoiqu'il ne soit à proprement parler qu'un vicaire-curé, n'en est pas moins un curé véritable, exerçant le ministère pastoral actuel, sans restriction, en son nom propre, et, sous ce rapport, indépendamment du curé habituel. De plus le Concile de Trente, sess. XXIV, c. 13 *De reform.*, tout en affirmant le principe d'après lequel les évêques doivent assigner à chaque paroisse son pasteur particulier qui lui soit perpétuellement attaché, laisse aux mêmes évêques la faculté d'y pourvoir autrement, si les circonstances rendent la chose utile, « *aut alio utiliori modo, prout loci qualitas exegerit provideant,* » c'est-à-dire qu'ils peuvent instituer des curés qui soient amovibles ; ainsi pense Bouix, *De Parocho, pars* I, *sect.* II, § 2, qui appuie son sentiment sur celui de Pignatelli. Mais il ne faut pas trop urger cette clause du Concile de Trente, et il reste toujours vrai d'affirmer que l'amovibilité d'une certaine catégorie de curés, sans être en opposition avec le droit commun de l'Eglise, doit constituer une exception, plus ou moins étendue selon les circonstances, en face de la règle générale de l'inamovibilité.

Quoi qu'il en soit de cette discussion de principes, le droit spécial qui, à l'occasion des Articles organiques, fut inauguré dans l'Eglise de France touchant l'institution des curés amovibles, doit être regardé comme légitime, même après la rupture du Concordat, et ne saurait subir aucune modification sinon par l'autorité du Siège apostolique qui s'est réservé ce droit. C'est en effet dans ce sens que Rome a eu plusieurs fois l'occasion de se prononcer.

Le document le plus important est le rescrit de Grégoire XVI qui, par l'organe de la S. C. du Concile, répondit à une consultation de l'évêque de Liège : « *Ex audientia Sanctissimi die 1ª maii 1845. Sanctissimus Dominus noster, universæ rei de qua in precibus ratione mature perpensa, gravibusque ex causis animum suum moventibus, referente infrascripto Cardinali S. Congregationis Concilii Præfecto, benigne annuit, ut in regimine ecclesiarum succursalium, de quibus agitur, nulla immutatio fiat, donec aliter a Sancta Apostolica Sede statutum fuerit.* »

En 1863, l'évêque d'Evreux déféra au Saint-Siège, après l'avoir condamnée, une brochure intitulée : *Réhabilitation du desservant,* dans laquelle l'auteur prétendait que l'amovibilité des desservants était repoussée par l'Eglise et accusait l'épiscopat d'user arbitrairement du pouvoir de changer les curés d'une paroisse à une autre. Pie IX fit répondre par la S. Congrégation des Evêques et Réguliers qu'il condamnait l'ouvrage, entre autres raisons, parce que l'auteur se permettait de dirimer la question de l'amovibilité des curés qui était réservée au Saint-Siège : « *Opusculum... esse reprobandum... tum de-*

mum quia judicis sibi partes occupaverit in quæstione Sanctæ Sedi reservata, ad quam delata alias fuit, ac præsertim quoad parochos amovibiles. »

Enfin nous pourrions citer plusieurs conciles provinciaux, tels que ceux de Reims en 1849 et 1853, de Tours en 1849, d'Avignon en 1849, de Bordeaux en 1850, d'Aix en 1850, de Toulouse en 1850, de Bourges en 1850, et d'Auch en 1851, qui tous « sont d'accord à trouver dans le rescrit du Pape (Grégoire XVI) une *approbation provisoire* du régime des desservants, et ordonnent que, en exécution de ce rescrit, le régime soit maintenu dans leur province jusqu'à nouvelle décision du Saint-Siège. » On peut voir la relation des décrets de ces conciles dans l'ouvrage de Dubal-let, *Traité des paroisses et des curés*, Paris, Oudin, 1900, t. I, p. 336 sq.

Q. — Est-ce un péché mortel de vendre son vote? Un célèbre professeur de Rome à qui j'ai posé la question la résolvait de cette manière, qui a paru étrange et inacceptable à un grand nombre : « *Respublica non habet jus nisi ad bene esse, non ad melius esse.* Si donc deux candidats bons et honnêtes briguent les suffrages, je ne suis pas obligé d'élire le meilleur d'entre eux. Je ne suis tenu qu'à élire un bon représentant. D'où il suit que je puis accepter de l'argent et donner mon vote à celui qui m'en offrira. Car mon vote est une chose qui m'appartient, dont j'ai la libre disposition. De plus, c'est une chose appréciable à prix d'argent, puisque c'est un service que je rends à celui qui me le demande. »

R. — Nous ne sommes pas de l'avis du professeur romain. Qu'est-ce que cette formule singulièrement élastique et creuse : *Respublica non habet jus nisi ad bene esse, non ad melius esse*, et que veut-elle dire au juste? *Respublica* est un mot, une abstraction où l'on condense la somme des intérêts des personnes vivantes individuelles qui composent la société. Pour analyser les droits de la République, il faut donc considérer d'abord ceux des citoyens. Or, est il vrai que les membres vivants du corps social n'ont que le droit à des lois bonnes dans le cas où, toutes choses égales par ailleurs, ils pourraient avoir des lois meilleures?

S'il faut là-dessus consulter la pensée des citoyens, tous imposeront à la société qui en somme, dans un sens vrai, n'est que leur « ayant cause » ou représentation, l'absolue obligation de prendre le meilleur qui leur procurera une plus grande somme de bien particulier.

Même conclusion, si l'on s'en tient à la métaphysique sociale naturelle indépendamment de la volonté des membres de la société. Le but poursuivi par celle-ci n'est-il pas le bien commun en tant qu'excédant, par le fait de l'union agglomérative, la somme de bien que chacun pourrait atteindre à l'état isolé? *Societas propter cives*, et non point *cives propter societatem*. Or, « le meilleur » est toujours le bien commun sous la raison qui constitue la finalité sociale. Donc « le meilleur » est un devoir pour la société, avec le droit conséquent de le réaliser là où il est possible.

Au reste, qu'est-ce que le *bene esse* pour une société en tant que distinct du *melius esse*? Qui trouvera la limite de démarcation entre ces deux nuances pratiquement indiscernables? Qui dira quelle est la mesure d'ordre public et de moralité, suffisante pour que la société soit *bien*, et au-delà de laquelle le *mieux* serait pour elle un luxe négligeable? Théoriquement, cette distinction est une chimère. Pratiquement, au point de vue électoral qui est en cause, elle constitue un terrible danger d'illusions subjectives.

Voyez-vous un citoyen appelé à choisir entre deux législateurs dont l'un lui paraît bon, mais l'autre meilleur, et capable de se former la conscience en raisonnant sur la suffisance mathématique de l'un pour le strict minimum du *bene esse* de l'Etat, par opposition à l'autre qui apporterait à la besogne législative une perfection dont l'Etat peut à la rigueur se passer pour vivre simplement *bene*? De quel droit et sur quels principes l'électeur dose-t-il et compare-t-il à l'avance la quantité et la qualité du travail législatif de l'un et de l'autre? A ce compte-là, comme chaque votant peut se fabriquer son concept à lui du minimum de lois, et de lois bonnes, nécessaires et suffisantes pour que l'Etat marche simplement bien, nous aurons autant de tarifs et de nuances diverses du *bene esse* que de votants. Voie ouverte à un subjectivisme électoral singulièrement dangereux.

Le tutiorisme est obligatoire en matière électorale. Celui qui vote n'a pas le droit de tenir son action civique pour isolée, restreinte aux limites de sa personne, n'intéressant *quoad licitum* que sa propre conscience. L'intérêt d'un tiers, de beaucoup de tiers est ici en jeu. La limite exacte du *bene esse Reipublicæ* étant chose essentiellement douteuse, s'il est *probable* que le député bon l'atteindra, ceci est plus probable encore de la part du député meilleur. Il faut prendre le plus sûr, donc voter pour ce dernier.

— Mais, dit-on peut-être, il n'y a point péché à s'en tenir à la probabilité en donnant sa voix au premier candidat, puisqu'il est entendu que celui-ci ne fera aucun mal, ne prêtera son concours à aucune mauvaise loi. Rien donc à craindre du côté de la coopération *ad malum*.

— Pardon! Il y a deux manières de pécher pour un législateur : le péché de commission par mal positif de lois mauvaises, le péché d'omission par négligence voulue de lois bonnes. Dans notre hypothèse, voter pour le député « bon » c'est volontairement coopérer avec lui au mal qui consiste à priver la société d'un bien auquel encore une fois, pratiquement au moins, il n'est pas possible de prouver qu'elle n'a pas droit, d'un bien que lui procurera le député meilleur s'il est élu.

Ceci dit, outre ce qu'il y a d'instinctivement

répugnant dans la vénalité du vote moins bon, nous ne voyons pas comment on peut moralement la justifier, et cela d'autant plus que l'acte de voter est un acte humain d'ordre social, dont le mobile formel ne peut être légitimement que le bien de la société, et non point le profit pécuniaire de celui qui est ainsi appelé à prêter en conscience à la marche de l'organisme public le concours moral de son jugement désintéressé.

« Le vote, dit l'électeur, est une chose qui m'appartient, dont j'ai la libre disposition. » Ceci encore n'est pas exact. Le vote, comme œuvre psychologique dans son entité subjective, oui, c'est évident, et l'on en peut dire autant, sous ce rapport, de tout acte émané de l'individu humain. Mais vu du côté objectif de son motif formel déterminant, le vote n'est point chose *propre* à l'électeur, laissée à sa *libre disposition* comme un objet ordinaire de propriété privée. La justice légale est une vertu qui impose au citoyen en conscience le précepte de ne point la violer. Le vote rentre dans la catégorie des exercices de la justice légale, et l'on sait que celle-ci s'impose du dehors avec une autorité et des raisons supérieures au jugement des citoyens. Le vote est plutôt le bien d'autrui, des voisins, de tout le monde, que la propriété de l'électeur. Sa *libre disposition* ne se comprend pas plus que la libre perpétration des œuvres prohibées par les autres préceptes de la loi morale.

La raison enfin qu'on donne en terminant, à savoir que le vote est appréciable à prix d'argent puisque c'est un service rendu à celui qui le demande, est la pleine confirmation de tout ce qui vient d'être dit. Le vote vénal est bien en effet un *service personnel*, et voilà précisément par quoi, perdant son caractère de service social, il devient illicite, comme volontairement détourné du motif formel que le précepte naturel de la justice légale lui impose.

Nous avons jusqu'à présent raisonné d'après l'hypothèse très nette qui nous est proposée, de deux candidats dont l'un est bon simplement, et l'autre certainement meilleur. Si les deux candidats étaient également bons, ou également meilleurs, c'est-à-dire de valeur identique ou à très peu de chose près *(parum in moralibus pro nihilo reputatur)*, la question serait différente.

Dans l'impossibilité de fixer son choix sur des motifs objectifs d'ordre social, l'électeur pourrait licitement faire appel, cette fois, à des raisons déterminantes d'un autre ordre. De même qu'il lui serait parfaitement permis de tirer au sort entre les deux, il pourrait tout aussi bien faire appel à des considérations personnelles, voire intéressées, puisque dans ce cas-là l'influence de ces motifs secondaires, terre à terre même, n'enlèverait rien à la pleine licéité du vote envisagé au point de vue de sa portée sociale, laquelle reste identique dans tous les cas, quel que soit le candidat qui triomphe.

N'empêche que, même dans cette hypothèse, assez peu réalisable, on pourrait trouver dans le trafic du vote plus d'un *per accidens* fâcheux et suffisant pour justifier la répulsion qu'inspirerait quand même à la masse des consciences honnêtes cette pratique du commerçant en élections.

Q. — 1° *Le fornicateur* est-il tenu pour sa part aux frais d'éducation de l'enfant : *a)* s'il a des soupçons fondés que la femme a eu des relations avec d'autres ; *b)* s'il n'a pas prévu cette obligation ?

2° *Le failli*, qui a tout abandonné à la justice, peut-il se croire libéré dans la suite de toute obligation ?

R. — Ad I. *a)* Si fornicator non habuit cum muliere nisi relationes onanisticas aut talis generis ut sibi certo constare possit ex eis prolem concipi non potuisse, de facto non tenetur ad partem sumptuum pro educatione prolis quæ certo moraliter non est sua. Si vero habuerit copulationes perfectas vel tales ex quibus concipi proles possit, *consulendo solam rationem*, nobis videtur quod saltem ad aliquid teneatur pro educatione prolis, etiamsi certus esset quod mulier habuerit relationes cum alio aut aliis viris : tum quia mulier quæ non est ipso culpabilior (imo sæpe minus culpabilis quia, ut plurimum, non mulier sollicitat virum, sed vir sollicitat mulierem quam scit indole debiliorem), non debet sola teneri ad consequentias flagitii quod non sola commisit et ad quas sæpe sufficere non potest, et si unus fornicator haberet jus se recusandi, idem jus haberet alius ; — tum quia vir, virtute fornicationum vel ipse est pater, vel est causa efficax et culpabilis cur non possit agnosci verus pater, et ideo si non ad dimidiam partem, saltem ad tertiam sumptuum teneri deberet, ut putat Lehmkuhl ; — tum demum quia longe potius est pati sontem quam innocentem, et certe sontes sunt ambo fornicatores, innocens autem proles cui debetur victus et educatio, quibus profecto melius providebitur si ambo concurrunt quam si una tantum quæ impar sæpissime erit. Et hæ rationes nobis certe præstare videntur super rationes contrarias.

Si vero consulantur theologi, sententiæ discordes reperientur. Nobiscum sentiunt Haine, Lehmkuhl et alii. Plures autem, duce S. Alphonso, putant virum fornicatorem ad nullam partem sumptuum pro educatione prolis teneri, si certus sit eodem tempore mulierem cum alio viro fornicatam esse, ex eo principio quod nemo potest obligari ad restitutionem nisi certo moraliter constet damnum ex sua actione provenire. — Sed quid si vir habeat tantum suspiciones fundatas, non tamen certitudinem ? Hoc non tractant theologi, sed ex eorum principiis solutio erui potest. Sciendum tamen ante omnia sæpissime tales viros ad se excusandum et eximendum ab omni restitutione facilius objicere, imo et sibi persuadere quod mulier habuerit relationes fornicarias etiam cum aliis, ideo et in his ægre sunt

audiendi. Sed supponamus suspiciones verissime fundatas, ita ut certitudini morali proximæ sint, aut saltem maximam probabilitatem afferant, tunc theologis ex suo principio eadem erit solutio, cum revera tunc nullo modo moraliter constat viro damnum ex sua actione provenire.

Quid autem *practice?* Ex his confessarius non potest obligare sub pœna denegandæ absolutionis virum fornicatorem cui certum est, aut maxime probabile ex seriis indiciis, mulierem eodem tempore fornicatam esse cum alio aut aliis, ut partem sumptuum educationis prolis conferat. Sed potest profecto, imo juxta nos deberet hortari, uti quid omnino conforme æquitati, ut partem quamdam juxta ratam dubii determinandam, conferat; si vero ille non potuerit persuaderi de debito, aut noluerit acquiescere, non est amplius insistendum, cum debitum istud non sit certum, et absolvendus est pœnitens, si nihil aliunde obstet.

Quoad mulieres fragiles et leves, simul et libidinosas quibus sic relinquitur onus totum partus et educationis prolis, dici potest quod non habeant legitimum querimoniæ motivum, quia probe scire debuerunt quibus malis se exponant consentiendo copulationi illegitimæ, et ideo cautiores esse deberent, eo magis quod tam natura quam ratio eas ad pudicitiam strictiorem impellat; et addendum quod sunt quædam ex illis audaciores et versutiores quæ, quando se pluribus tradiderunt, et jam sunt partui proximiores aut etiam jam peperunt, ditiorem aut meliorem ex industria accusant, et ratio hinc erui potest cur confessarius non debeat apud virum nimis insistere.

b) Ut damnificator teneatur ad restitutionem, non est necessarium ut præviderit in particulari totum damnum ex actione secuturum, et onus ipsi incumbendum, sed sufficit ut præviderit in confuso; quapropter generatim qui cognoscit naturam rei perversæ quam vult operari, in se suscipit onus reparandi saltem omnia damna ordinaria quæ ex ipsa quasi naturaliter sequi possunt. Et ideo qui vult fornicationem, probe scit quod ex ea proles concipi possit, et quod si in lucem edatur debeat educari, et saltem in confuso scit et prævidet quod et pater et mater erga ipsam obligentur; et hæc certe sufficiunt ut ipse teneatur ad conferendam suam partem sumptuum qui necessarii sunt ad victum et educationem prolis quæ ex sua actione concepta et nata fuerit.

Ad II. *Le failli qui a tout abandonné à la justice peut-il se regarder comme complètement libéré?* Nous pouvons affirmer après l'avoir vérifié que, par rapport au failli, tous les théologiens (ou du moins presque tous) sont au moins substantiellement d'accord. Tous en effet disent unanimement que la faillite *par elle-même* n'exempte point de l'obligation de restituer plus tard ce qu'il n'a pu payer au moyen des biens qu'il a cédés à ses créanciers celui qui en deviendrait vraiment capable, et qu'il doit même faire tout ce qu'il peut pour en arriver là. Le failli ne peut, d'après eux, se croire entièrement libéré que si ses créanciers eux-mêmes lui accordent, explicitement ou implicitement, cette pleine libération pour l'avenir, et ils sont censés la lui accorder implicitement si la loi la lui accorde, ou si c'est dans le pays qu'ils habitent une opinion généralement reçue et contre laquelle ils ne réclament point. Citons du reste à ce sujet l'opinion des théologiens du nom desquels se réclame notre correspondant.

Voici d'abord les propres paroles de Clément Marc, n° 1022 : « Per cessionem bonorum non tollitur restituendi obligatio, nisi de opposito alicubi constet, v. g. per legem et communem ejusdem interpretationem; hæc enim, sicut in præscriptione, potest, intuitu boni communis, transferre dominium (quod in Anglia, in America Septentrionali etc. factum esse non improbabiliter asseritur)... Sed saltem in plerisque Europæ statibus nec lex nec creditores intendunt remittere debitori illam debiti partem quam nondum solvere potuit. »

Berardi (n° 1920) dit en propres termes qu'ordinairement il n'est point sous-entendu du tout dans les concordats de faillite que les créanciers font remise pleine et entière du reste de la dette; que le failli est donc tenu en conscience d'achever de le payer s'il le peut facilement; mais qu'il est assez rare que le failli, après avoir pourvu convenablement à sa propre subsistance et à celle de sa famille, puisse amasser de quoi payer ses anciennes dettes.

Noldin ne diffère en rien de Clément Marc; voici du reste ses propres paroles (n° 509) : « Cessio bonorum per se non extinguit obligationem plene solvendi, sed eam solum suspendit usque ad illud tempus quo debitor ad meliorem conditionem supervenerit, nisi creditores explicite vel implicite declaraverint se reliquam debiti partem condonare. Causa enim a restitutione excusans in hoc casu cessionis bonorum est impotentia; impotentia autem non omnino, sed tamdiu solum excusat quamdiu ipsa perdurat : quare, cessante impotentia, iterum urget obligatio restituendi. » Il ajoute ensuite qu'en raison des droits nouveaux, là où il y a persuasion commune en vertu de la loi civile, qui refuse pour l'avenir son concours judiciaire contre le failli qui n'a point été en faute, celui-ci ne doit plus être tenu à restitution, parce que les créanciers qui ne déclarent pas expressément qu'ils n'entendent point tenir le failli libéré de toute obligation future, peuvent être regardés comme adhérant à la persuasion commune et y donnant pour leur part un consentement implicite.

Le P. Timothée (n. 403) parle aussi dans le même sens.

L'*Ami* a toujours également en cela suivi la doctrine généralement admise par tous les théologiens.

Il suit de là qu'on ne peut pas dire carrément à un failli qu'en justice il n'est plus tenu à rien; mais que pour lui dire cela il faudrait examiner sérieusement auparavant s'il y a eu de la part de

ses créanciers condonation explicite ou implicite dans un des sens que nous avons expliqués, car ce n'est que dans ce cas qu'on pourrait le lui dire.

Q. — Il existe, comme vous savez, deux sortes d'assurances sur la vie : les assurances à prime fixe et les assurances mutuelles, dans lesquelles (passez-moi cette répétition de mots) les assurés s'assurent mutuellement.

Ces compagnies d'assurances mutuelles, qui sont en général des compagnies étrangères, assurent en cas de décès, même par suite de suicide ou de duel.

Ceci posé, peut-on 1° représenter ces compagnies comme agent, et 2° s'y assurer soi-même ?

R. — Toute la difficulté de votre problème consiste à fixer la moralité de l'assurance, en tant qu'elle vise un risque conséquent à une immoralité. La réponse ne nous paraît pas douteuse. Le risque visé par l'assurance n'est visé que dans son entité pécuniaire matérielle, indépendamment de la cause d'où il procède, avec laquelle donc il n'a, sous ce rapport, qu'une pure relation *per accidens* occasionnelle. Il peut donc être objet licite d'assurance, sans entraîner une coopération répréhensible avec l'immoralité du fait en soi qui lui a donné naissance.

Au fond, ce n'est pas le criminel lui-même qui cherche à bénéficier de son crime et qui peut se trouver encouragé à mal faire par le profit possible pour lui de sa mauvaise action. Ce sont les survivants du duelliste tué ou du suicidé qui palpent le montant de l'assurance. Suicide et duel sont bien, il est vrai, l'occasion de l'indemnité, mais nullement sa cause finale intentionnelle. En d'autres termes, plus vulgaires, on ne donne pas de l'argent à une assurance *pour* se tuer ou pour être tué en combat singulier, mais pour mettre les siens à l'abri de la souffrance, dans le cas où l'on viendrait à quitter la vie par l'une ou l'autre des deux portes susdites.

Pour mieux saisir cela, prenons l'exemple du vol. Il y a des assurances contre le vol. Le but de l'assurance n'a rien à voir avec la coopération au péché de vol ; il est tout entier dans la considération et estimation de ses conséquences matérielles contre lesquelles, à tout hasard, l'on prend ses précautions.

Vous dites peut-être à cela : Va pour l'exemple, quand ce n'est pas le futur duelliste ou suicidé qui prend lui-même l'assurance. Il y a là séparation complète de personnes et de causes. Ce n'est pas le voleur qui, par avance, se préoccupe de soulager ses victimes. Il n'y a aucun point possible de coopération. Mais si c'est le duelliste lui-même qui verse la prime, ce versement n'est-il point de sa part une action mauvaise où se trouve implicitement renfermée sa volonté de se battre en duel à l'occasion ? De même pour le suicide.

Réponse : La *prévision* des conséquences possibles du péché n'est pour personne une cause de péché, une *volonté* de mal faire. Cette prévision est un pur acte spéculatif de l'esprit qui aperçoit dans l'avenir une situation hypothétique possible, l'envisage comme telle, indépendamment de tout consentement de volonté, et se préoccupe d'y porter remède. On peut bien dire que le duelliste ne veut pas être tué, ni le suicidé se tuer, au moment où il contracte son assurance.

Et à supposer qu'il eût, par ailleurs, la volonté implicitement affectionnée à ce mal moral qu'est le duel ou le suicide, à supposer qu'il commît même, en s'assurant, un péché contre le 5e commandement, il n'en resterait pas moins vrai que l'acte humain par lequel il voudrait éviter aux siens les conséquences fâcheuses de sa faute ne serait en soi entaché d'aucune immoralité. Qu'il prenne ou ne prenne pas l'assurance, les dispositions morales, quant au duel et au suicide, restent identiques. L'assurance, encore une fois, est donc sans aucun effet sur eux, donc exempte de participation à ces deux immoralités.

Reste à savoir maintenant si la perspective du pain assuré aux survivants ne constitue pas pour notre homme une sorte d'encouragement au mal, de prime au péché de duel ou de suicide, qui peut, à l'occasion, les rendre plus faciles.

Cette considération est grave, et si elle se trouvait juste, suffirait pour donner à l'assurance le caractère d'immoralité qu'elle ne comporte pas par elle-même.

Mais en est-il ainsi ? Non, assurément, au moins en règle générale. On peut admettre, comme principe, que tout homme de sens rassis et normal tient à sa vie et ne prévoit pas sans répugnance les occasions qu'il pourra avoir de la quitter. Duelliste de profession tant qu'on voudra, le bretteur ne va pas sur le terrain pas pur plaisir de se faire tuer, sans y être forcé. Celui qui envisage de sang-froid la possibilité de son suicide ne désire pas le suicide à ce moment-là. Quelle que soit donc la faute commise à ce double point de vue, par une sorte de complaisance ou approbation vague de ce qui est un mal grave, on ne voit pas en quoi l'assurance influe sur cette complaisance au moment où elle se contracte, en quoi, à ce moment-là, elle est, de façon efficace quelconque, cause du crime de duel ou de suicide.

C'est donc seulement à l'instant où, inopinément, se présente l'occasion d'un duel ou d'un suicide que la pensée de l'assurance en pourrait rendre la perpétration plus facile. Il y a là une analyse psychologique assez subtile à approfondir. Pour le suicide, qui comporte ou une plus profonde folie de désespoir ou une plus profonde malice criminelle de sang-froid, l'on peut affirmer que les raisons qui le déterminent, pour annuler l'instinct de la conservation de la vie, sont tellement fortes par elles-mêmes que l'idée de la pension réservée à la veuve ou aux enfants n'y entre, en règle générale, à peu près pour rien.

Même chose pour le duel, avec cette atténuation, toutefois, que le duelliste, ayant toujours l'espoir de survivre, n'a pas besoin pour vaincre l'instinct

de la conservation de mobiles aussi puissants. Bien que l'on conçoive mieux, alors, l'intervention possible de l'assurance en perspective dans les motifs de la détermination finale mauvaise, nous ne pensons pas qu'on puisse, en bonne règle normale de psychologie humaine, attribuer à cette perspective l'influence efficace décisive qui suffirait pour que le duel ait lieu.

La plupart du temps, dans les deux cas, cette perspective se présente, non pas comme *cause* de la résolution prise, mais comme une sorte de consolation qui en atténue la répulsion ou l'amertume. C'est encore quelque chose, et c'est trop assurément; mais ce n'est pas assez pour qu'on charge la prime de l'immoralité proprement dite du duel et du suicide.

En règle générale, avons-nous dit, et rien de plus. Car il ne faut pas nier que, dans certains cas extraordinaires, et contrairement à toutes les présomptions normales, la perspective en question puisse influer avec une véritable efficacité sur la résolution criminelle. Mais ces exceptions rentrent alors dans la catégorie des *per accidens*, et n'enlèvent rien à la règle commune d'appréciation que nous venons de justifier.

Au surplus, l'assurance contre le duel et le suicide n'est point une assurance réservée aux duellistes et aux suicidés, ni qu'ils soient seuls à pouvoir contracter. Ceux que la catastrophe peut atteindre sont admis à s'en préserver eux-mêmes s'ils le veulent. Les compagnies ne sauraient donc être taxées de coopération intentionnelle à ces crimes, pas plus qu'aux vols, aux incendies.

Il y a un peu de tout dans la casuistique de cette affaire : 1° les assurances certainement licites de gens qui essaient de se garantir contre les conséquences du duel ou du suicide de personnes étrangères qui leur sont proches, et dont la mort leur occasionnerait des préjudices graves; 2° les assurances, en soi certainement licites, des hommes du monde qui, bien que, habituellement, mal disposés au point de vue moral quant à l'appréciation de leurs duels ou de leur suicide futur possibles, ne contractent cependant l'assurance qu'avec une profonde répugnance pour l'un et pour l'autre, et ont une morale d'ensemble assez bien équilibrée pour ne voir dans l'assurance que ce qui s'y trouve en réalité, un avantage matériel pour les survivants, sans y trouver aucun encouragement, aucune excuse même par rapport au crime qu'ils craignent de se trouver entraînés à commettre plus tard; 3° les assurances, en règle générale licites encore, de ceux qui, avec une moralité moins ferme, ne trouvent pourtant dans l'assurance aucune excitation au péché, ni au moment où ils la contractent, ni même au moment où se présentent les circonstances qui occasionnent le crime actuel du duel ou du suicide; 4° les assurances illicites de ceux chez qui, dès le début, ou au moins au moment du crime, y trouveraient une raison excitante au mal, capable d'aider sérieusement à vaincre l'instinct naturel de la conservation. Mais ceci étant d'hypothèse exceptionnelle ne saurait être pris comme critérium normal de la moralité des assurances.

Pour toutes ces raisons, nous ne voudrions point condamner, comme coopérant au duel ou au suicide, même matériellement, les compagnies qui assurent n'importe qui contre les risques de l'une ou de l'autre de ces morts violentes.

Nous serions plus dubitatifs s'il s'agissait d'assurances réservées aux seuls duellistes et suicidés; mais ce cas n'existant pas, nous n'en voulons rien dire.

Il reste cependant que, au point de vue social de la morale publique, le seul péril de l'encouragement possible au mal, même en cas exceptionnels, peut constituer un problème de casuistique sociale à part, indépendant de celui que nous avons étudié jusqu'à présent.

En admettant même, comme nous le faisons, que *in globo* ces compagnies ne sont point criminelles, un gouvernement pourrait les interdire, comme il peut interdire beaucoup de choses, en soi non immorales, qui *ratione caritatis* peuvent être *per accidens* cause de dommage pour le bien des citoyens.

Cette simple considération, que de pareilles assurances « vulgarisent » le duel et le suicide, en diminuant, au moins au point de vue temporel, leur horreur, pourrait suffire à les faire prohiber, ou à empêcher les gens à conscience délicate de s'y mêler. Mais c'est là un autre point de vue, qui n'est pas en cause.

Aux questions posées nous répondons :

Ad I. *Oui*, sous le bénéfice des explications et réserves ci-dessus formulées.

Ad II. *Oui*, avec les mêmes restrictions; *non*, si l'assurance présente pour l'assuré le péril signalé d'un entraînement efficace au duel ou au suicide. Pour être complet, il faudrait répondre encore : *non*, en pays où pareil genre d'assurance serait publiquement interdit.

Q. — Une personne mariée religieusement divorce, et se remarie civilement. Le légitime époux venant à mourir, la survivante désire régulariser au point de vue religieux sa situation avec son mari légal, et elle lui demande de faire bénir leur union. Mais le mari refuse de comparaître à l'église, et même de renouveler son consentement.

Tranchant la question, l'un de mes confrères pense qu'il y a lieu de demander et d'obtenir une *sanatio in radice :* car, dit-il, on peut prendre pour bon — ayant tous les éléments naturels nécessaires — le consentement publiquement donné, non rétracté et persévérant; toutefois la *sanatio* n'aura pas de rétroactivité au delà de la mort du légitime époux.

Un autre de mes confrères n'admet pas cette solution, parce que, croit-il, la *sanatio* ne s'accorde que pour un mariage frappé de nullité par un empêchement ecclésiastique, et que, dans l'espèce, l'empêchement, savoir l'empêchement de lien, est de droit naturel et de droit divin positif.

Que faut-il penser de la discussion ?

R. — Le second de vos confrères a raison, et dans le cas proposé, il n'y a pas place pour une *sanatio in radice*, même imparfaite, c'est-à-dire

dont la rétroactivité n'irait pas au delà de la mort du légitime époux. Voici les explications et les preuves que comporte cette solution.

La *sanatio in radice* n'est pas autre chose que la revalidation extraordinaire du mariage : c'est une dispense en vertu de laquelle l'autorité ecclésiastique remédie aux vices d'un consentement matrimonial, qui, pour cause d'empêchement dirimant, a été invalide et n'a pas produit ses effets de contrat et de sacrement aux yeux de l'Eglise, consentement d'ailleurs exprimé autrefois avec tous ses éléments naturels, et depuis non rétracté mais toujours persistant.

Cette revalidation a trois effets : 1° elle enlève l'empêchement qui s'opposait à la validité du mariage ; 2° elle rend *saine* la *racine*, c'est-à-dire le consentement, principe effectif du mariage, qui autrefois avait été donné inefficacement, mais qui persévère encore ; 3° enfin elle a une rétroactivité vis-à-vis du passé, et, par une fiction du droit, elle supprime les effets juridiques de l'invalidité du mariage, en particulier l'illégitimité des enfants. Ainsi donc, quant au mariage lui-même, la *sanatio* agit seulement *ex nunc*, c'est-à-dire que le mariage ne commence à être valide qu'à partir du moment où la dispense a été donnée et fulminée ; car, à ce point de vue, personne ne peut rien changer au passé et nul ne peut faire qu'un mariage invalide n'ait pas été invalide. Mais quant aux effets juridiques, la *sanatio* rétroagit *ex nunc*, c'est-à-dire que, par une fiction du droit, le mariage est censé avoir été contracté dès le commencement sans empêchement dirimant, en sorte que les effets de l'invalidité du mariage sont annulés et que les enfants déjà nés sont réputés légitimes. Telle est la doctrine exposée par Benoît XIV dans sa Constitution *Etsi matrimonialis*, 27 sept. 1755 : « *Per eam (sanationem in radice) non fit ut matrimonium nulliter contractum non ita fuerit contractum, sed effectus de medio tolluntur, qui ob hujusmodi matrimonii nullitatem ante indultam dispensationem, atque etiam in ipso matrimonii contrahendi actu producti fuerant.* »

On voit par là comment la *sanatio in radice* diffère de la revalidation ordinaire. 1° La *sanatio* n'impose à aucune des parties le renouvellement du consentement, à moins que le contraire ne soit exprimé ; tandis que, pour la revalidation ordinaire, les deux parties doivent renouveler le consentement, à moins que le contraire ne soit accordé. 2° La *sanatio* a un effet rétroactif sur le passé, et légitime par elle-même les enfants déjà nés ; tandis que dans la simple revalidation le mariage est à la vérité rendu valide, mais les enfants nés antérieurement ne sont pas légitimés, si cette faveur n'est pas concédée par un rescrit spécial.

Cependant, en dehors de la dispense de l'empêchement dirimant, les autres effets juridiques ne sont pas toujours complètement réalisés dans la *sanatio*. Ainsi la rétroactivité de celle-ci peut être restreinte et ne pas s'étendre jusqu'au principe du mariage, mais seulement jusqu'à un certain moment intermédiaire ; ou bien encore la dispense peut être accordée tant pour l'empêchement dirimant que pour l'obligation de renouveler le consentement, mais sans aucun effet rétroactif ; pareillement, on peut exiger le renouvellement du consentement de quelqu'un des contractants, particulièrement s'il a été de mauvaise foi, et encore, soit d'une manière privée, soit en présence du curé et des témoins. Dans tous ces cas on se trouve en présence d'une *sanatio* restreinte ou imparfaite, qui tient le milieu entre la *sanatio* proprement dite ou parfaite et la *revalidation* simple ou ordinaire.

Or, pour que la *sanatio* puisse être appliquée, plusieurs conditions doivent se vérifier. Il faut 1° qu'il y ait une cause grave et urgente, par exemple si l'une des deux parties ne veut en aucune façon renouveler son consentement suivant la forme prescrite par le Concile de Trente, tout en ne rétractant pas son consentement autrefois donné et en manifestant au contraire l'intention de ne pas rompre le mariage ; 2° qu'il y ait une racine, c'est-à-dire un consentement mutuel dûment exprimé en vue du mariage entre deux personnes naturellement capables quoique juridiquement inhabiles, en d'autres termes, que le mariage n'ait pas été nul dès le principe par défaut de consentement ; 3° que cette racine soit encore vivante, en d'autres termes, que le consentement n'ait pas été rétracté, mais persévère toujours ; 4° que dès le principe le mariage n'ait pas été invalide pour cause d'empêchement de droit divin ou naturel ou positif, c'est-à-dire par suite d'un empêchement dont l'Eglise ne pouvait dispenser, sans excepter le cas où cet empêchement, en raison d'un changement de fait, aurait plus tard cessé d'exister.

Or, ce dernier cas est bien celui proposé dans la consultation. Il s'agit en effet d'une personne qui, séparée de son mari légitime par le divorce civil, se remarie civilement ; puis, son légitime époux venant à mourir, elle sollicite une *sanatio in radice* pour régulariser un mariage civil. Dans l'espèce on se trouve en présence d'un empêchement de droit divin, l'empêchement de lien, duquel l'Eglise ne peut dispenser. Il faut noter aussi, pour apprécier exactement le cas supposé, que cet empêchement de lien se complique de deux autres empêchements, ceux-ci seulement de droit ecclésiastique, savoir, l'empêchement de crime et l'empêchement de clandestinité ; mais quant à ces deux derniers empêchements aucune difficulté ne saurait exister, et si, dans l'hypothèse, ils n'étaient pas unis à un empêchement de droit divin, on pourrait très bien, *positis ponendis*, leur appliquer le remède de la *sanatio*.

Mais comment apprécier le cas en litige au point de vue de l'empêchement de lien lui-même ? Tout d'abord il est évident qu'on ne peut obtenir une *sanatio* complète et strictement dite ; car

alors l'Eglise, en accordant cette *sanatio*, non seulement exempterait les parties de l'obligation de renouveler le consentement, mais encore attribuerait à la dispense une rétroactivité absolue jusqu'au commencement du mariage, en considérant celui-ci, par une fiction du droit, comme s'il avait été contracté sans empêchement dirimant, en d'autres termes, comme s'il avait toujours été valide ; or l'Eglise ne peut, même par une fiction du droit, tenir pour valide un mariage auquel s'oppose un empêchement de droit divin, duquel en effet elle ne saurait aucunement dispenser.

Cependant l'Eglise ne pourrait-elle pas *in casu* octroyer une *sanatio* restreinte ou imparfaite, c'est-à-dire une dispense qui à la vérité exempterait les parties de l'obligation de renouveler le consentement, mais dont la rétroactivité fictive ne s'étendrait pas jusqu'au premier instant du mariage, mais seulement jusqu'au moment où l'empêchement de droit divin aurait cessé d'exister, en sorte que les enfants nés depuis cette époque pourraient être légitimés, du seul fait de cette dispense ? La question peut être envisagée spéculativement et pratiquement. *Spéculativement* parlant, la réponse à cette question n'apparaît pas certaine, et elle dépend de la solution d'une autre question théorique très controversée, à savoir si, concurremment avec un empêchement de droit divin, un consentement matrimonial véritable peut oui ou non exister. Certains auteurs pensent que ce consentement est impossible, sans qu'il y ait lieu de distinguer entre le cas de bonne foi et le cas de mauvaise foi, soit du côté de la partie libre, soit du côté de la partie engagée déjà dans le lien matrimonial. La raison est que, dans le cas d'un empêchement de lien, l'épouse n'a plus le pouvoir de son corps mais le mari légitime, en sorte que l'objet du consentement matrimonial faisant défaut, celui-ci ne peut vraiment exister. Cependant d'autres auteurs estiment que, même concurremment avec un empêchement de droit divin, un consentement matrimonial véritable est possible dans le cas de bonne foi ; bien plus, même dans le cas de mauvaise foi, le consentement matrimonial est encore possible de la part du contractant libre de tout lien matrimonial, quoiqu'il soit impossible de la part de l'autre contractant uni déjà à un époux légitime par un mariage antérieur. Enfin une dernière opinion soutient que le consentement matrimonial est possible, quoique sans effet juridique à cause de l'empêchement dirimant, et cela, soit dans le cas de bonne foi, soit dans le cas de mauvaise foi ; toutefois, dans ce dernier, il y a une juste présomption contraire *(præsumptio juris tantum)*. La raison alléguée par cette opinion est que l'empêchement de droit divin, au même titre que l'empêchement dirimant de droit ecclésiastique, rend la personne incapable *juridiquement* mais non *naturellement*, et ainsi n'exclut point par lui-même le véritable consentement matrimonial. Une autre preuve est empruntée à un décret de Boniface VIII, c. *un.*, tit. I *De sponsalibus*, l. IV, dans lequel il est dit que même du consentement matrimonial invalide pour cause d'empêchement de droit divin peut découler l'empêchement ecclésiastique d'*honnêteté publique*, pourvu que le mariage n'ait pas été invalide par défaut de consentement. Tel est donc le point de vue spéculatif de la question proposée, qui reste controversée.

Mais *pratiquement* parlant, et en fait, une réponse négative à la question est préférable : donc, en l'espèce, le confrère qui niait la possibilité d'une *sanatio* même avec une rétroactivité restreinte avait raison. Il existe en effet un décret du St-Office qui, le 2 mars 1904, fit cette déclaration générale, approuvée par le Pape : « *Matrimonium contractum cum impedimento juris naturalis vel divini non posse sanari in radice.* » Or ce décret n'entend pas seulement exclure la *sanatio* complète et proprement dite dont les effets juridiques doivent se faire sentir par une rétroactivité fictive même au temps où existe encore l'empêchement de droit divin ; en effet cette question n'était pas en cause, et personne ne pouvait soutenir le contraire. Mais c'est bien dans le sens d'une *sanatio* imparfaite, avec une rétroactivité restreinte, qu'il faut comprendre le décret du Saint-Office ; et celui-ci signifie que, même lorsque l'empêchement de droit divin a cessé d'exister en raison d'un changement de fait, par exemple à cause de la mort du légitime époux, le renouvellement du consentement est obligatoire ; de plus, le décret en question s'applique aussi bien à un cas de bonne foi qu'à un cas de mauvaise foi, aussi bien à la partie libre qu'à celle qui se trouvait liée par son premier mariage légitime, car les termes du décret sont généraux. Cependant il faut ajouter que le décret du St-Office n'est pas absolument péremptoire, ni irréformable, et il existe une opinion contraire qui prétend s'appuyer sur une décision de la Pénitencerie, 25 avril 1895, pour soutenir que même dans le cas supposé on peut, sans exiger le renouvellement du consentement, admettre la possibilité d'une *sanatio* avec une rétroactivité restreinte, à savoir jusqu'au moment où l'empêchement a disparu.

Q. — Dernièrement j'ai entendu émettre cette idée : Quand un mourant, par suite de sa situation, ne peut recevoir les honneurs funèbres ecclésiastiques, on ne peut pas lui donner l'extrême-onction.

Or il me semble qu'en certains cas, ceci n'est pas juste.

Pourquoi l'absolution et pas l'extrême-onction ?

Exemples. 1° Un homme dans une position irrégulière tombe malade tout d'un coup, et perd aussitôt connaissance. Le prêtre est appelé. Ne peut-il pas donner les sacrements sous condition, excepté l'Eucharistie, bien entendu, dont il ne peut être question ici ? Et les honneurs funèbres seront refusés.

2° Cet homme a sa connaissance, je suppose, mais il vit à l'écart. Les témoins à fournir n'arriveront pas à temps, ou ne veulent pas. *Quid ?*

R. — Il y a entre les deux sacrements de Pénitence et d'Extrême-onction cette capitale différence

que le premier est secret, et l'autre public. Ajoutez à cela que, rigoureusement parlant, au point de vue du salut éternel de l'âme en danger de quitter la vie présente, la pénitence est suffisante. Vous avez dans ces deux principes toute l'explication de l'apparente anomalie qui vous étonne en ce fait qu'on donne l'absolution aux pécheurs publics, frappés à mort en cet état, alors qu'on leur refuse l'extrême-onction et la sépulture. Tous les intérêts sont ainsi ménagés autant que de besoin. Il n'y a ni sévérité outrée ni surtout contradiction dans cette conduite de l'Eglise.

Il est certain qu'on ne peut admettre à la faveur de la participation *publique* des sacrements des gens qui sont *publiquement*, par leur vie courante, le scandale de la société chrétienne, à moins qu'ils ne se repentent et ne donnent toutes les satisfactions et réparations nécessaires. En bonne humaine logique, l'Eglise et la bonté de Dieu ne doivent rien à des pécheurs qui les injurient, les repoussent et se mettent volontairement en dehors de la profession pratique du culte. Les laisser mourir comme ils ont vécu serait dur au point de vue de la charité, mais enfin correct au point de vue de la justice, pour autant qu'on peut parler de stricte justice en cette affaire. S'ils étaient damnés faute d'avoir eu à la dernière heure les sacrements qu'ils ont reniés et outragés par le blasphème vivant de leur conduite mauvaise prolongée, ils ne pourraient s'en prendre qu'à eux-mêmes, à la malice de leur volonté, à leur seule faute personnelle.

La miséricorde ne s'en tient pas à la mesure de la justice. La charité intervient là où la justice perd ses droits. Aussi, quelle que soit la culpabilité de la brebis égarée, le bon Pasteur ne cesse point de l'aimer, d'espérer et de préparer son retour au bercail, fût-ce à la dernière heure.

Mais la charité elle-même a ses limites tracées par une vertu qui, dans un certain sens, la domine et la règle : la prudence. Il y a un ordre de prudence à garder dans la hiérarchie des œuvres de la charité, correspondant à la hiérarchie des objets auxquels elle s'applique. C'est bien d'aimer son prochain; c'est mal de l'aimer au point de lui sacrifier le bien public d'une société, le bien d'un plus grand nombre. Soucieuse du bon équilibre harmonique des vertus, l'Eglise ne veut pas qu'on renverse les rôles en sacrifiant le tout à la partie. L'ordre général blessé par le scandale d'un pécheur qui affiche notoirement ses crimes, serait atteint d'une nouvelle et plus profonde blessure encore, si on le voyait admis, ce misérable, malgré son état de révolte contre la morale, malgré son impénitence persévérante, au même rang, et aux mêmes œuvres de culte que les âmes vertueuses et fidèles. Ce n'est pas par sentiment de vengeance que l'Eglise impose certaines peines au pécheur, certaines conditions à sa réconciliation publique. C'est à titre exemplaire surtout qu'elle punit ou se montre sévère, afin d'éviter la contagion du mal par la crainte salutaire de ses conséquences.

Le refus de sépulture religieuse n'a philosophiquement pas d'autre raison. Il est si bien dans la pensée de l'Eglise un préservatif à l'usage des vivants, qu'elle le maintient même dans le cas où celui qui est décédé dans la notoriété du péché a cependant reçu, en conditions certainement excellentes, l'absolution rédemptrice.

L'extrême-onction comporte une cérémonie qui ne va pas sans témoins, qui est externe par sa nature même. Raison déjà suffisante pour l'interdire, tout comme sera interdite la cérémonie religieuse sur le cadavre. De plus, l'extrême-onction est un sacrement, qui, comme tel, mérite une révérence spéciale et exige par là-même de n'être point jeté *ante porcos*. Peu importe que ceux-ci intérieurement soient devenus peut-être des agneaux devant Dieu, si pour la société ils sont et restent *porci*. Impossible de les traiter socialement avec des ménagements et révérences qui seraient plus qu'un scandale, un véritable non sens.

Pour la Pénitence, c'est autre chose. Là le prêtre n'a secrètement à traiter qu'une affaire toute secrète et individuelle avec l'âme du pénitent. Il peut la justifier sans que personne le sache ou même le suppose. Que s'il y a des témoins auprès du moribond, le prêtre, à supposer qu'il le juge convenable théologiquement parlant, peut encore d'un imperceptible mouvement du bout des lèvres, insaisissable pour l'assistance, donner une absolution sous condition, alors même qu'une privation de sépulture ecclésiastique s'annonce comme inévitable.

Voilà pourquoi *dans tous les cas* l'accès du prêtre, comme personne privée, auprès d'un moribond *quelconque*, a toujours sa raison d'être, son utilité possible, tandis qu'il n'en est plus de même dans tous les cas et pour tous les moribonds, quand il s'agit du prêtre dans l'exercice public et solennel de sa fonction sacramentelle. Vous voyez maintenant sans peine la réponse qu'appellent vos deux questions.

Ad I. Le prêtre peut et doit approcher du moribond pécheur public frappé à mort et sans connaissance. Il peut, s'il le juge convenable (cela dépend), risquer une absolution sous condition, qu'il aura soin de ne trahir par aucun signe externe, afin d'éviter l'étonnement et les commentaires possibles des assistants, si la sépulture religieuse doit être refusée. Mais il n'est pas autorisé à aller plus loin, à donner le sacrement d'extrême-onction. On suppose toujours, d'après votre rédaction, qu'il s'agit d'une situation criminelle notoire bien nette, exigeant à coup sûr le refus de sépulture; autrement l'on pourrait administrer les deux sacrements.

Ad II. C'est fâcheux, mais c'est ainsi. Cet homme sera sauvé là-haut; mais il sera ici-bas enterré civilement. Où est le mal, après tout, nous voulons dire où est le mal grave qu'on puisse imputer à la sévérité de l'Eglise ? A qui la faute, encore une fois, si la sépulture est refusée, et avec

elle le secours correspondant des suffrages suprêmes de l'Eglise militante? Au mourant seul. L'Eglise, au contraire, serait responsable du scandale causé par les faveurs religieuses dont cet homme serait l'objet, malgré son état notoire de péché public, pour lequel il n'a ni montré de regret ni donné aucune sorte de réparation ou satisfaction.

Si des témoins, à ce requis expressément, refusent de venir, le cas serait un peu différent. Le témoignage du prêtre perdrait alors beaucoup de sa caractéristique, juridiquement insuffisante, de témoin isolé, *testis unus*. En fait, sa portée d'équivalence irait plus loin, puisqu'il a, du vivant de la personne mourante, mis deux témoins en demeure de venir avec lui constater sa réconciliation vraie avec Dieu et l'Eglise. Il y aura toujours deux personnes qui pourront dire qu'elles ont été priées d'y aller voir, et que, si elles n'ont pas vu, c'est leur faute à elles, non celle du mourant ni du prêtre. A notre humble avis, en pareil cas, un curé qui connaîtrait bien l'esprit de sa paroisse, et serait assez sûr de sa confiance, pourrait concéder la sépulture religieuse, à la condition de nommer les témoins qui se sont récusés, ou qui, dûment appelés, sont arrivés trop tard.

Attention, cependant! Nous sommes là sur le terrain du scandale, chose toute relative. Nous disons que si l'affirmation du curé, déclarant le moribond converti, déclarant qu'il a invité deux témoins à le constater, deux témoins qui ne le démentiront pas, si, disons-nous, cette affirmation circonstanciée et tout à part, du curé, est de nature à être prise, ainsi corroborée, par l'ensemble de la société fidèle pour une bonne certitude morale des sentiments de repentir dans lesquels le moribond a terminé sa vie, nous ne voyons pas où serait le scandale de la sépulture ecclésiastique. Nous ne voyons pas non plus qu'on dût taxer ce procédé de violation de la loi canonique qui interdit la sépulture; car cette loi ne concerne que le cas où les rétractations nécessaires n'ont pas été faites devant plusieurs témoins. Ici, en effet, nous n'avons pas, il est vrai, les deux témoins demandés, mais nous n'avons pas, non plus, rien que *testis unus*. C'est quelque chose de mitoyen, et qu'une fiction juridique nous semblerait permettre d'entendre en un sens favorable à la concession de sépulture.

Avouons toutefois que, vu le péril des illusions subjectives, il vaut mieux, sauf cas exceptionnels, s'en tenir à la règle des témoins réellement présents et aptes ensuite à témoigner de ce qu'ils ont réellement vu et entendu.

Q. — Une entremetteuse fait façonner des dentelles pour un magasin. On lui fait faire des échantillons avec prière d'indiquer la quantité de soie employée, afin de fixer le prix d'après ses renseignements. Ayant expérimenté qu'en indiquant exactement la quantité de soie, le travail était si mal payé qu'il lui devenait difficile et *presque impossible* de le faire exécuter; sachant que *toutes les échantillonneuses augmentent considérablement leurs chiffres;* encouragée dans cette voie par le sous-directeur du magasin chargé de donner le travail ; se demandant si les prix ne sont pas calculés en prévision de ces augmentations, — cette personne a deux ou trois fois donné des chiffres faux et a augmenté la quantité de soie.

Inquiète à ce sujet elle demande :

1° Pour le passé, est-elle tenue à restitution et dans quelle mesure ?

2° Pour l'avenir, son intention est de faire les échantillons, mais de refuser les renseignements. — Dans le cas où on les exigerait, pourrait-elle continuer, comme toutes les échantillonneuses, à augmenter la quantité de soie ; ou devrait-elle l'indiquer exactement, dût-elle ensuite ne pas trouver des ouvrières acceptant le travail dans de telles conditions ?

R. — A notre époque il est certain que la bonne foi et la loyauté tendent de plus en plus à disparaître du commerce et de l'industrie, et cela souvent grâce à la dureté et à l'avarice des patrons qui ne cherchent qu'à s'enrichir, sans s'occuper assez si leurs employés peuvent vivre convenablement, et sans chercher à les moraliser et à choisir de préférence comme contre-maîtres et contre-maîtresses des personnes vraiment chrétiennes. Si ceux-là sont trompés, c'est donc bien par leur faute; car ils le seraient certainement bien moins, s'ils s'intéressaient davantage à leurs employés, et tout en se montrant bons et humains, se montraient aussi justes et sévères contre tout manque de loyauté; — mais grâce aussi aux ouvriers et ouvrières qui, n'ayant pas de religion, n'ont point non plus de conscience, voudraient toujours diminuer la somme de travail et augmenter le gain, trompent leurs maîtres le plus qu'ils peuvent, et profitent de l'embarras où ils se trouvent quand ils ont des commandes pressées pour se mettre en grève ou redoubler leurs exigences, et par là s'attirent des représailles du côté de leurs patrons, et sont loin d'en être plus heureux. Ce sont des choses que nous devons déplorer et que, sous aucun prétexte, nous ne pouvons approuver, d'autant plus que rien ne pourra changer les commandements de Dieu : « *Bien d'autrui tu ne prendras, ni retiendras injustement,* » et : « *Faux témoignage ne diras, ni mentiras aucunement.* »

I. Cependant comme notre échantillonneuse n'a donné des chiffres faux et augmenté la quantité de soie employée par elle que deux ou trois fois, et seulement pour gagner un prix convenable et pouvoir trouver des ouvrières, encouragée en cela par le sous-directeur, et fondée à croire que les prix sont calculés en prévision de cette augmentation, nous ne pensons pas que pour le passé elle soit obligée à restitution, puisqu'il est loin d'être sûr qu'elle ait péché contre la justice, mais seulement contre la vérité; et encore pourrait-on le contester au moins quelque peu, car si toutes les autres le font, si le sous-directeur conseille d'agir ainsi, et si le patron règle ses prix sur cette persuasion, on pourrait dire qu'elle ne trompe et ne veut tromper personne.

II. Pour l'avenir nous approuverions fort sa ré-

solution de faire les échantillons et de refuser les renseignements, et si on les lui demande nous l'engagerions plutôt à chercher un faux-fuyant ou un moyen honnête quelconque pour ne pas les donner; mais jamais nous ne lui conseillerions d'indiquer une quantité de soie non exacte, dût-elle en souffrir elle-même. — Si cependant elle le faisait encore quelquefois, pour les raisons énoncées tout à l'heure, nous ne la croirions pas plus obligée à restitution que par le passé, du moins tant que les choses resteraient dans le même état.

Mais encore une fois, dût-elle en souffrir et trouver difficilement des ouvrières, s'il lui fallait absolument indiquer le chiffre, nous lui conseillerions de l'indiquer exactement, d'autant plus qu'il nous semble très vraisemblable que ces difficultés et ces ennuis ne seraient que passagers, car l'honnêteté parfaite finit toujours par être reconnue, et alors on lui accorde une confiance plus grande, et c'est à elle qu'on confie de préférence les commandes de choix ou la direction des travaux dans une mesure plus large.

Q. — 1° Les effets de la profession religieuse sont assimilés à ceux du baptême et à ceux du martyre. Mais pour le martyre, n'y a-t-il pas controverse pour savoir si les effets sont produits *ex opere operato* ou *ex opere operantis* ? Qu'en est-il de la profession religieuse et aussi de son renouvellement ?

2° Les Pères Franciscains m'avaient accordé, avant notre expulsion de France, le pouvoir d'appliquer aux croix les indulgences du chemin de la croix, disant que les Provinciaux renouvelaient ces pouvoirs tous les cinq ans. Maintenant que je vis en Espagne, puis-je user du même pouvoir, ou bien ai-je besoin de le redemander aux Pères Franciscains d'Espagne ?

R. — Ad I. Comment le *martyre* produit-il ses effets ? Les théologiens sont d'accord pour reconnaître qu'il y a une petite différence entre le baptême et le martyre, au sujet de la manière dont ils produisent leurs effets.

Le baptême agit, comme les sacrements, strictement *ex opere operato*, tandis que le martyre produit ses effets en vertu d'un privilège imité de la Passion de Notre-Seigneur, ce que l'on appelle dans le langage théologique *quasi ex opere operato* [1].

Où la controverse existe, c'est sur la question de savoir si la *contrition parfaite* est requise, ou si l'*attrition* suffit pour que le martyre produise ses effets. Ferraris examine longuement cette controverse et donne les raisons de l'une et l'autre opinion [2].

Sans nous engager dans cette controverse, nous trouvons très rationnelle la conclusion de Lehmkuhl : « Quare sive actus perfectus charitatis, et contritionis necessarius est, sive attritio martyri sufficit ut peccati fortasse commissi remissionem obtineat : id dubium esse non debet quod Deus propter promissionem suam certo curaturus sit ut qui vere martyrium subeat, hos necessarios actus antequam plane sit extra statum viæ eliciat [3]. »

Comment la profession religieuse produit-elle la rémission des peines temporelles dues à la justice de Dieu pour les péchés passés ? — Il en est qui pensent qu'il suffit de faire la profession en état de grâce : ce qui serait *ex opere operato*. Mais le plus grand nombre se prononcent pour l'action *ex opere operantis*.

Suarez déclare que c'est à la nature même de cet acte et aux parfaites dispositions de celui qui fait sa profession, et non au droit positif, que ce merveilleux effet est accordé [4]. « Nous pensons pouvoir conclure de ces paroles de Suarez, dit Gautrelet, que ce privilège n'est accordé qu'à ceux qui apportent à l'émission de leurs vœux cette perfection de charité en rapport avec la remise totale des dettes contractées envers la justice divine, et que la mesure de la charité et des bonnes dispositions de chacun détermine la mesure dans laquelle il gagne l'indulgence dont il s'agit [5]. »

C'est aussi l'opinion de Sanchez [6], de Passerini [7], et du P. Piat de Mons : « In hoc (professio) a baptismo differt, quod baptismus sit sacramentum, et hunc effectum producat *ex opere operato* in eo qui obicem non ponit; professio autem *ex opere operantis* [8]. »

Faut-il appliquer la même doctrine au renouvellement de la profession ? — « Plusieurs, dit Gautrelet, attribuent cet effet à la rénovation des vœux chaque fois qu'elle a lieu. » Le motif qu'ils invoquent, c'est que pour la volonté, que Dieu regarde tout d'abord, cette rénovation est une nouvelle donation qui procède souvent d'un amour plus grand envers Dieu. Il n'y a donc rien qui puisse s'opposer à une pleine satisfaction.

Parmi les défenseurs de cette opinion on doit ranger saint Thomas [9], Pellizzarius [10], Castropalao [11], Tamburini [12], etc.

Il en est d'autres qui le nient. Renouveler, disent-ils, une donation faite d'une manière irrévocable, ou bien se réjouir d'un don fait par le passé n'est pas une œuvre si excellente qu'elle égale ou même surpasse en valeur la première donation. De fait, la première offrande porte sur un homme libre encore de renoncer au siècle et pouvant rester dans le monde sans commettre de

[1] Cl. Marc, *Institutiones morales*, t. II, n. 1452. — Cf. S. Thomas, *In 4 dist.* 4, q. 3, art. 3, ad 3^{am} q.

[2] Ferraris, *Prompta bibliotheca*, art. *Martyrium*, n. 26 et 27.

[3] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 57.

[4] Suarez, III, l. VI, c. XIII, n. 4.

[5] Gautrelet, *Traité de l'état religieux*, t. I, p. 408.

[6] Sanchez, *In Præcepta Decalogi*, lib. V, c. V, n. 4.

[7] Passerini, *De hominum statibus et officiis*, quæst. 189, art. X, *Prof.* 544.

[8] Piat de Mons, *Prælectiones Juris Regularis*, t. I, p. 164.

[9] S. Thomas, 2^a 2^{ae}, quæst. CLXXXIX.

[10] Pellizzarius, *Manuale Regularium*, tract. III, c. IV, n. 15.

[11] Castropalao, *Opera moralia*, tract. XVI, disp. II, cap. VIII, punct. III.

[12] Tamburini, *De jure abbatum...*, t. III, disp. VI, quæst. XXXIII, n. 3.

faute. Si cette rénovation est accompagnée parfois d'un plus grand mérite satisfactoire, il faut l'attribuer à la charité qui la fait faire et l'accompagne, et non à la vertu même de la rénovation.

Cette opinion est soutenue par Sanchez [1], Lezana [2], etc.

Passerini fait remarquer que, malgré tout cela, la rénovation de la profession est une œuvre excellente et qui a une très grande vertu expiatoire : « Sed res Deo est nota et ex magnitudine reatus pœnarum et fervoris renovationis professionis judicanda [3]. »

Ad II. Cela dépend de la manière dont ces pouvoirs sont accordés. S'il n'y a aucune restriction concernant un pays étranger, vous pouvez faire usage des pouvoirs jusqu'à l'expiration du délai.

Q. — Un prêtre compte dans sa parenté beaucoup de protestants. Ceux-ci sont zélés pour leur religion, mais tiennent aussi à « cousiner » avec le prêtre. Or il arrive qu'ils fassent des mariages mixtes et que parfois pour ces mariages ils ne se présentent qu'au temple. Il n'y a pas de difficulté pour celui des conjoints qui est déjà parent, il était et reste cousin ; mais l'autre conjoint, le catholique qui a épousé au temple, veut cousiner aussi ; on est heureux dans ce ménage que le cousin prêtre rende visite ; on l'invite à dîner. Quelle attitude avoir ? Sans approuver au fond ce qui s'est passé, avec l'intention même de faire quelque bien, de préparer, qui sait ? le retour de l'époux catholique, le prêtre ne peut-il pas traiter celui-ci comme il est traité, en cousin ?

Prière au cher *Ami* de donner son avis sur un point qui se présente assez souvent dans les pays mixtes, ou qui du moins pourra s'y présenter facilement à mesure que la foi s'affaiblira.

R. — Il s'agit ici non pas strictement d'un point de doctrine, mais bien plutôt d'un point de haute convenance, basé cependant sur une question doctrinale, à savoir, celle de la légitimité des mariages mixtes contractés sans dispense et sans la présence du prêtre catholique. Nous n'avons pas à traiter aujourd'hui cette question ; nous ne pouvons pas cependant nous dispenser d'en dire quelques mots. *De soi* ces mariages sont nuls, partout où a été publié le Concile de Trente. Nous disons *de soi*, parce qu'une déclaration de Benoît XIV, donnée par privilège en faveur de la Hollande, admet pour ce pays la validité des mariages hérétiques ou mixtes. Ce privilège a été étendu depuis à bien d'autres royaumes ou provinces, mais nous ne voyons nulle part qu'il ait été étendu à la France. Cependant quelques auteurs prétendent que l'intention des Souverains Pontifes, depuis la grande extension de ce privilège, est qu'il existe vraiment partout. Néanmoins cela ne nous semble pas très probable ; et il est au moins bien plus probable que ces mariages en France ne sont pas valides, et alors, que ceux qui veulent se marier seulement ainsi, de fait vivent ensemble concubinairement, comme ceux qui ne sont mariés que civilement ; et il est absolument certain que le catholique ou la catholique qui se marie ainsi, sans dispense et devant le seul ministre protestant, commet deux fautes graves.

De là il nous semble bien qu'un prêtre catholique doit avoir horreur de ces mariages comme l'Eglise a déclaré plusieurs fois en avoir horreur. Par conséquent, à moins de cas exceptionnels, il ne doit pas accepter chez des cousins mariés de cette sorte des invitations à dîner. Comment même pourrait-il aller de temps en temps festoyer chez eux, sans donner quelque scandale ? Et quelle que soit son intention, il est bien probable qu'au lieu de rapprocher de l'Eglise catholique son parent protestant, il le confirmerait plutôt dans son erreur, en lui faisant voir qu'un prêtre catholique est moins zélé pour son Eglise que lui protestant pour la sienne, et il aurait tout à fait l'air d'approuver une union que l'Eglise catholique a en horreur. Il vaudrait mieux répondre poliment à ces invitations : « J'irais dîner chez vous avec le plus grand plaisir, mais je ne le puis pas avant que vous ne vous soyez mis en règle pour votre mariage avec l'Eglise, dont je suis le prêtre. » Cela serait assurément plus édifiant, et pourrait peut-être obtenir davantage.

Pour la même raison, nous croyons qu'il ne doit pas leur rendre des visites d'amitié proprement dites. Mais il en serait autrement de visites pour affaires, et surtout de visites faites pour traiter de la conversion, ou du rapprochement de l'Eglise catholique, ou du mariage devant elle, de l'éducation religieuse des enfants, etc. ; en un mot de toutes les visites qui prouveraient dans le prêtre le zèle de Dieu, et qui, loin de scandaliser, seraient plutôt de nature à édifier, en raison des motifs que l'on pourrait faire connaître.

Nous serions bien moins sévère pour les salutations et les cousinages, qu'on ne devrait cependant pas trop rechercher. Mais si le cousin surtout salue le premier et appelle le prêtre son cousin, comme il l'est réellement, la simple politesse, et même l'urbanité chrétienne font un devoir de répondre en souriant sur le même ton. Il faudrait même une raison assez grave pour agir autrement.

Quant au conjoint qui ne serait devenu parent qu'en vertu d'un mariage illégitime, il n'a certainement pas le même droit, et le prêtre ne devrait pas le premier lui donner le titre de cousin ; mais si c'est lui qui salue le premier de ce nom de cousin, nous n'oserions pas blâmer le prêtre qui par politesse et pour ne pas se faire remarquer, le saluerait *un peu froidement* avec les mêmes termes dont il se serait servi envers lui. Au prêtre pourtant d'examiner ce qu'il croirait le meilleur pour ce moment-là.

---

[1] Sanchez, *In Præcepta Decalogi*, lib. V, c. v, n. 5.
[2] Lezana, *Summa quæstionum regularium*, Part. I, c. I, n. III, 1.
[3] Passerini, *De hominum statibus et officiis*, quæst. 189, art. x, *Prof.* 551.

Q. — 1° Quels sont les principes concernant la correction des livres à l'Index ?
2° *Quid* des trois livres ci-dessous ?

R. — Ad I. Il est certain que tout livre mis à l'Index par un décret du Saint-Siège le *nommant expressément* ne peut être publié de nouveau sans la permission de la S. C. de l'Index, ainsi que le déclare l'article 31 du nouvel Index : « Libros ab Apostolica Sede proscriptos nemo audeat iterum in lucem edere ; quod si ex gravi et rationabili causa singularis aliqua exceptio hac in re admittenda videatur, id nunquam fiet nisi obtenta prius S. Indicis Congregationis licentia, servatisque conditionibus ab ea præscriptis. »

Il s'agit, disent les commentateurs, des livres dont le titre figure dans le catalogue de l'Index, et non des livres prohibés en vertu des lois générales de l'Index : « Articulus 31, dit Lega, intelligendus est de libris prohibitis a S. Sede specialibus decretis. Nam libri quos prohibent *Generalia Decreta* hujus Constitutionis non proprie dicuntur prohibiti a S. Sede apostolica [1]. »

Cette législation était-elle déjà en vigueur dans l'ancien droit ? — Lega le nie, invoquant le § Ier de la Constitution de Clément VIII, *de Correctione librorum*. C'est à tort, parce que ce passage vise les livres *à publier* ou ceux qui n'ont pas été l'objet d'un décret du Saint-Siège.

C'est ainsi d'ailleurs que comprenait l'ancienne législation le P. Arndt [2] : « Quicumque libri, dit-il, in Indicem nominatim sunt relati, horum correctio ad solam Romanam sedem spectat, etsi additum sit nomini : *Donec corrigatur*. »

La raison de cette législation, c'est que le Saint-Siège, qui a eu de très graves raisons de mettre un livre à l'Index, veut savoir par lui-même si les raisons ont disparu : « Cum enim, ajoute le même auteur, Suprema auctoritas non sine urgente ratione librum aliquem inter prohibitos referat, ipsa sibi etiam jus reservat invigilandi, ut, quod damnavit, eliminetur. »

Ad II. 1° Sans vouloir reprendre la question du *Catéchisme spirituel* du P. Surin, nous devons dire que l'édition revue et corrigée par le P. T. B. F. devrait, pour être licite, porter l'autorisation de la S. C. de l'Index.

2° La même règle s'applique à l'édition du *Chrétien intérieur*, de Bernières-Louvigny. Comme ce livre, d'après l'ancien Index, a été prohibé par un décret du 16 mars 1692, il fallait une permission de la S. C. de l'Index pour le corriger.

3° Le nouvel *Index* contient encore parmi les livres prohibés les *Instructions générales en forme de catéchisme*, de Mgr Colbert, ancien évêque de Montpellier, qui ont été prohibées par un décret du 21 janvier 1721. Comme il fallait une autorisation du Saint-Siège pour publier une nouvelle édition, il suit de là que l'édition publiée par Mgr de Charancy est défendue, si elle reproduit l'ancienne édition avec des corrections non approuvées par Rome. S'il s'agissait d'un autre livre, quoique sous le même titre, ce serait autre chose.

[1] Lega, *De Judiciis*, t. III, p. 468.
[2] *De Libris prohibitis*, 1895, p. 263, n. 187.

Q. — Combien de fautes commettent le clerc dans les ordres sacrés et le religieux à vœux simples, en consentant volontairement à une pensée impure ?

R. — Ils commettent l'un et l'autre deux fautes graves : la première contre la pureté, la seconde contre la religion qui les oblige à garder la pureté parfaite jusque dans leurs pensées, soit en vertu de l'ordre reçu les obligeant à un vœu, soit en vertu du vœu simple émis librement en religion.

En effet, d'après les théologiens, les péchés se différencient spécifiquement ou bien d'après leur objet, ou bien d'après leur opposition à différents commandements, ou bien d'après leur opposition à différentes vertus ou à différents aspects de la même vertu. Pour nous, suivant la doctrine de saint Thomas, et pour simplifier les choses et concilier tous les sentiments des théologiens qui ici ne sont point substantiellement différents, nous dirons que le péché étant un acte humain doit tirer ses différences spécifiques de son objet considéré moralement. — Ce qui spécifie en effet substantiellement un acte, c'est l'objet vers lequel il tend, qu'il embrasse et qui lui donne sa forme. Ce qui le spécifie moralement, c'est ce même objet considéré moralement ; c'est de là évidemment qu'il tire sa moralité essentielle. Ainsi le mensonge considéré et voulu comme vrai mensonge, quelles qu'en soient la fin et les circonstances, est mauvais et constitué dans son espèce ; la fin et les circonstances peuvent, il est vrai, lui donner une malice secondaire ou tertiaire, mais encore en tant qu'elles sont l'objet de la volonté qui se porte sur l'acte ; et si quelquefois la fin forme la moralité essentielle et première de l'acte, c'est que cette fin est l'objet premier et essentiel de la volonté qui la voit avant tout dans ce qu'elle veut faire.

Mais disons aussi, et c'est en cela que nous concilierons toutes les opinions, que le même objet physique peut être virtuellement multiple au moral, s'il est en opposition à deux vertus ou deux commandements différents, ou à plusieurs aspects très différents de la même vertu, car alors ce même objet forme équivalemment deux objets moraux différents. Ainsi dans notre cas il n'y a bien qu'un objet physique : une pensée impure, mais qui forme équivalemment deux objets moraux, parce qu'elle est opposée à deux vertus différentes : pensée volontaire et consentie contre la pureté qui la défend, et pensée volontaire et consentie contre le vœu ou la vertu de religion qui consacre ce vœu. Et comme il s'agit de matière grave des deux côtés, il y a donc deux péchés graves différents.

Si quelqu'un voulait dire qu'il n'y en a qu'un,

puisqu'il n'y a qu'un acte, mais un équivalent à deux différents, et devant être accusé comme tel, parce qu'il y a une circonstance, à savoir celle du vœu, changeant l'espèce du péché ou y ajoutant une nouvelle malice grave spéciale, nous ne discuterions pas avec lui, car il n'y aurait là qu'une question de mots et non de choses.

Mais ici se posent deux questions : 1° *Dans le sous-diaconat y a-t-il nécessairement vœu réel de chasteté dans l'Eglise latine ?* A cette question nous répondrons *en premier lieu* que quand bien même il n'y aurait pas de vœu, il ne s'ensuivrait pas moins que le sous-diacre consentant volontairement à une pensée impure fait une double faute grave, et contre la vertu de pureté comme c'est évident, et contre la religion, puisque l'Eglise veut astreindre les clercs dans les ordres sacrés à une pureté parfaite, en raison même des fonctions sacrées auxquelles ils se consacrent, et par là-même par le motif de la vertu de la religion, et en cela tous les théologiens sont d'accord.

Nous répondrons surtout *en second lieu* que le sous-diacre est tenu à la chasteté parfaite et en vertu de la loi ecclésiastique et en vertu du vœu de chasteté que l'Eglise veut qu'il émette, ce qui cependant ne fait pas ici deux lois différentes, puisque c'est et le même motif et la même raison qui en sont cause, de sorte que, s'il n'y a pas vœu explicite, il y a au moins vœu implicite, l'Eglise donnant seulement à l'appelé le choix entre le sous-diaconat avec vœu de chasteté ou le refus de cet ordre sacré. Celui donc qui veut le recevoir, doit nécessairement vouloir le recevoir avec les conditions sans lesquelles l'Eglise ne voudrait pas le conférer. — Et si quelqu'un prétendait l'avoir reçu avec ignorance complète de cette obligation résultant d'un vœu, on devrait s'enquérir auprès de lui de son intention prédominante. Si son intention prédominante fut de recevoir le sous-diaconat, quelles qu'en fussent les obligations, alors il doit se regarder comme lié par un vœu implicite dont il connaît présentement la teneur. Si au contraire son intention prédominante était de ne consentir à aucun prix à se lier par le vœu de chasteté, on ne peut pas l'y obliger, et il doit être traité comme on traite celui qui aurait été ordonné avant l'âge de discrétion, à qui l'on demande, quand il a l'âge convenable, s'il préfère exercer les fonctions sacrées avec le vœu de chasteté, ou rentrer dans le siècle avec dispense du Souverain Pontife pour pouvoir se marier. On peut dire que presque tous les théologiens pensent ainsi, puisque Ballerini montre clairement que les théologiens cités comme soutenant que l'obligation de garder la chasteté ne provient pour le sous-diacre que de la loi de l'Eglise, ne traitaient pas cette question, mais seulement celle-ci : En vertu de quel motif le mariage d'un sous diacre serait-il non pas seulement illicite, mais nul ? Et ils répondent que c'est simplement en vertu de la loi ecclésiastique qui le rend inhabile au mariage. Si en effet il n'y avait pas vœu pour le sous-diacre, on comprendrait difficilement comment le consentement à une pensée impure serait sacrilège chez lui, ce que cependant à peu près tous les théologiens affirment.

Quant aux religieux à vœux simples, la chose nous semble encore plus claire, puisqu'ils font formellement le vœu de chasteté, lequel doit être interprété comme l'interprètent tous les théologiens et tous les ordres religieux, c'est-à-dire obligeant, comme vœu, non seulement à la chasteté extérieure mais aussi à la chasteté intérieure, vœu dont une mauvaise pensée pleinement consentie constituerait une violation grave. Il y aurait donc là pour le religieux à vœux simples, comme pour le sous-diacre, double péché mortel, comme il y a pour eux double mérite à bien garder cette chasteté, mérite provenant de la vertu de chasteté et mérite provenant de la vertu de religion ou du vœu.

2° *Y a-t-il vraiment là, dans ce consentement, sacrilège réel ?* C'est le sentiment commun, parce qu'il y a profanation d'une chose rendue publiquement sacrée par l'ordination du sous-diacre, ou l'acceptation par l'évêque ou son mandataire, et cela avec une certaine solennité, des vœux simples du religieux. Quelques auteurs cependant nient qu'il y ait sacrilège proprement dit, parce que, disent-ils, le sacrilège est la profanation d'une chose sainte ; or ce qui est sanctifié et consacré à Dieu dans le sous-diacre et le religieux, c'est son corps, qui ne peut être profané par une simple pensée. Ce sentiment n'a aucune ou du moins presque aucune probabilité extrinsèque ; cependant nous ne pouvons nier qu'il ait une probabilité intrinsèque sérieuse. Mais il est inutile d'insister, car il s'agit encore ici d'une question de mots plutôt que de choses, puisque les quelques auteurs qui soutiennent ce sentiment disent que, quoiqu'il n'y ait pas sacrilège, il y a un péché à peu près équivalent, puisqu'il y a violation d'un vœu, ou infidélité à la promesse faite à Dieu sous peine de péché grave de chasteté tant intérieure qu'extérieure.

Q. — Qu'est-ce que le *Crucifix du Pardon* ?

R. — Le *Crucifix du Pardon* a été introduit au Congrès Marial de Rome en 1904, par MM. les abbés Lémann avec le gracieux appui de S. E. le cardinal Coullié, archevêque de Lyon.

1° *Description.* — L'inscription historique, sacrée, de la royauté de Jésus, paraît en toutes lettres sur l'écriteau qui surmonte la tête du Christ, comme un témoignage irréfragable contre les négations et les audaces de l'impiété.

Sur le revers de la croix, au centre, le Sacré-Cœur rayonne avec deux paroles qui ont résumé la tendre miséricorde du Sauveur ; l'une est la prière du pardon, exhalée dans l'agonie du Calvaire : *Père, pardonnez-leur* ; l'autre est la plainte d'amour exhalée contre l'ingratitude dans

le sanctuaire de Paray-le-Monial : *Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes.*

Au-dessous, le chiffre de la Vierge Marie, surmonté d'une étoile, occupe le pied de la croix : c'est pour rappeler la présence de la Mère de douleurs au pied de la croix du Golgotha.

2° *Bénédiction.* — Tout prêtre peut bénir ce crucifix, et, dès qu'il a été bénit, il donne droit aux indulgences énumérées par l'indult du 1er juin 1905.

3° *Indulgences.* — Nous les avons données en 1905, page 957. Cependant nous les rappelons ici pour nos nouveaux abonnés, et pour que notre présent travail soit complet :

1° Quiconque portera le crucifix du Pardon aura le privilège de gagner trois cents jours d'indulgence, une fois par jour.

2° En le baisant dévotement, on gagnera chaque fois cent jours d'indulgence.

3° Celui qui prononcera devant ce crucifix une des deux invocations suivantes, gagnera chaque fois l'indulgence de sept ans et d'autant de quarantaines : « *Notre Père qui êtes aux cieux, pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés.* » — « *Je supplie la bienheureuse Vierge Marie de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.* »

4° Quiconque, ayant la dévotion habituelle de ce crucifix, remplira les conditions nécessaires de la confession et de la sainte communion, gagnera l'indulgence plénière aux fêtes suivantes : à la fête des Cinq Plaies de Notre-Seigneur ; à la fête de l'Invention de la Sainte Croix ; à la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix ; à la fête de l'Immaculée-Conception ; à la fête de la Compassion de la très sainte Vierge.

5° Quiconque, à l'article de la mort, muni des sacrements de l'Eglise ou contrit de cœur dans l'impossibilité de les recevoir, baisera ce crucifix et demandera pardon à Dieu de ses péchés et pardonnera lui-même au prochain, gagnera l'indulgence plénière [1].

Ces indulgences sont accordées aux membres de la Pieuse Union du Crucifix du Pardon ; mais pour faire partie de cette dernière, aucune inscription n'est requise, il suffit de porter un Crucifix du Pardon bénit par n'importe quel prêtre [2].

Q. — Quelqu'un, par motif d'avarice, travaille le dimanche, fait gras le vendredi, laisse souffrir son prochain, ruine sa santé, etc. S'il s'accuse de ces fautes, *doit-il accuser aussi le motif ?*

R. — Assurément non. D'après le concile de Trente on n'est obligé d'accuser à confesse que les péchés mortels commis, avec leur nombre et les circonstances qui en changent l'espèce en matière grave, c'est-à-dire qui en font un nouveau péché mortel. Or, celui qui par avarice travaille le dimanche, ne fait pas pour cela deux péchés mortels différents, il n'en fait qu'un. Il en est de même de la violation de l'abstinence, et de la plupart des péchés qu'elle pourrait faire commettre. Il n'y a là qu'une circonstance au plus aggravante. Et dès lors que quelqu'un accuse une faute grave, le confesseur sent bien qu'il y a un motif qui la lui a fait commettre, et qu'en général ce motif est mauvais, mais ne constitue pas par lui-même un nouveau péché mortel.

Cela ne veut pas dire cependant que le pénitent ne ferait pas bien d'indiquer au confesseur pour quel motif il a fait la faute grave qu'il accuse, parce qu'alors le confesseur serait plus à même de lui donner des avis salutaires pour le préserver de la rechute. Aussi quelquefois le confesseur, pour le bien de son pénitent, lui demandera quel motif l'a fait agir ainsi ; mais en général il n'exigera pas absolument que le pénitent lui réponde, à moins qu'il n'ait pour cela des raisons toutes spéciales qu'il ferait connaître et dont le pénitent devrait tenir compte. Mais si, par exemple, le pénitent avait travaillé le dimanche par orgueil précisément parce que Dieu le défend, et qu'il veut afficher un mépris formel de l'autorité de Dieu, il y aurait là deux péchés mortels spécifiquement distincts et qui devraient être accusés tous les deux.

Q. — En étudiant les titres et les papiers de ma fabrique, je trouve souvent des pièces des XVIIIe, XVIIe et XVIe siècles, où il est question de *luminaire, luminière, luminarium, luminaria, luminiers.*

Ces mots, d'après le contexte, semblent désigner quelque chose comme la fabrique et les fabriciens de l'époque. Pourquoi les appelait-on ainsi ? Quelles étaient leurs attributions ?

R. — Il s'agit, comme vous le faites remarquer, des *fabriciens* de l'époque. Généralement on les appelait *marguilliers, marregliers, marilliers, matriculiers*, du latin *matricularius*, parce qu'ils étaient obligés de tenir la matricule ou registre sur lequel étaient inscrits les noms des personnes qui recevaient de l'église soit des prébendes ou des revenus, soit des aumônes.

Le nom de *luminiers* se justifie par l'obligation où ils étaient de s'occuper du *luminaire* de l'église. Dès 1491, on trouve dans les archives de Tournai mention du *luminaire :* « Livré les parties du *luminaire* alloué aux services [1]. »

Leurs fonctions étaient à peu de chose près les mêmes que celles que remplissaient et que remplissent encore les conseils de fabrique [2].

---

[1] Aux fidèles qui baiseront ce crucifix et gagneront ces précieuses indulgences, on recommande d'avoir en vue quelques-unes des intentions suivantes : témoignages d'amour pour Notre-Seigneur et la Vierge Marie ; reconnaissance envers Notre Saint-Père le Pape ; rémission de nos péchés ; délivrance des âmes du purgatoire ; retour des nations égarées ; pardon entre chrétiens ; réconciliation des cœurs au sein de l'Eglise catholique.

[2] Pour tout ce qui concerne le côté spirituel de l'œuvre, s'adresser à M. le chanoine Lémann, montée de Balmont, 1, à Lyon. — Pour les crucifix, à M. Paul Girod, 26, rue Mercière, Lyon.

[1] Guérin, *Dictionnaire*, art. *Luminaire.*

[2] Guélon, *Essai sur les Marguilleries des collégiales de France*, 1905.

Q. — 1° Une personne sur le point de se marier accuse des péchés véniels de peu de gravité. Vu la tenue extérieure, l'esprit de la population et les habitudes mondaines et peu pratiquantes de la localité, il y a lieu de soupçonner de mauvaises dispositions chez cette personne. N'ayant aucune certitude, le confesseur donne l'absolution.

Fait-il bien? Ne vaudrait-il pas mieux donner simplement la bénédiction, en avertissant le pénitent qu'il n'a pas un besoin absolu d'absolution, puisqu'il n'accuse que des péchés véniels?

2° Si dans une confession l'on a de bonnes raisons de douter des dispositions du pénitent, — v. g. un pénitent habitant dans une paroisse quelque peu corrompue et dévergondée, menant la vie commune des paroissiens, privé des sacrements (il ne s'est plus confessé depuis trois ou quatre ans), certifie n'avoir eu depuis cette époque aucune mauvaise pensée, aucun mauvais désir, et il est à un âge où les passions sont très violentes, — peut-on lui refuser l'absolution sous prétexte que sa confession manque d'intégrité?

R. — Les deux cas qui nous sont exposés ici ont beaucoup de ressemblance entre eux, et, quoique pour des causes un peu différentes, ils comportent la même solution, en raison des mêmes principes fondamentaux que nous allons d'abord exposer.

I. Tout pénitent bien disposé a droit à l'absolution, que le confesseur est obligé de lui donner en vertu d'un double quasi-contrat, avec N.-S. et avec le pénitent. Le confesseur en effet au confessionnal remplace N.-S., et en conséquence s'engage à agir comme N.-S. Or celui-ci, qui est venu pour expier, détruire et pardonner le péché, n'a jamais refusé le pardon au pécheur sincèrement repentant. D'un autre côté, le pénitent ne va accuser ses péchés que pour en être absous, et parce qu'il sait que le confesseur qui l'entendra devra l'absoudre en effet s'il est bien disposé; d'où il suit que le confesseur qui l'entend s'engage au moins implicitement à cela. Sans doute le confesseur peut quelquefois, s'il croit que le plus grand bien de son âme le demande, remettre ce pénitent à un temps peu éloigné, mais encore avec son consentement, d'autant qu'on ne comprendrait guère comment le retard de l'absolution pourrait servir au bien de l'âme d'un pénitent déjà suffisamment disposé, qui en murmurerait et ne s'y prêterait pas volontiers. — Aucun pénitent certainement mal disposé ne peut recevoir l'absolution, et le confesseur, s'il le sait bien, ne pourrait pas la lui donner sans faire une très grande faute, puisque ce serait vouloir administrer un sacrement sans la matière essentielle. Mais souvent c'est au confesseur, du moins lorsqu'il croit avoir quelque chance de réussir, à essayer de le disposer.

Lorsque le confesseur se trouve en présence d'un pénitent qui lui a fait une certaine confession et des dispositions duquel il a vraiment lieu de douter, comme il ne doit pas risquer au hasard une absolution, ni le renvoyer purement et simplement, son premier devoir est d'essayer sérieusement d'améliorer ses dispositions, de manière à les rendre moralement certaines et suffisantes. Le prêtre en effet est père, et n'est-ce pas ce que devrait faire un père? Il est médecin des âmes, et un médecin qui a entre les mains un remède capable de guérir son malade, si celui-ci n'est pas encore disposé à le prendre, ne doit-il pas travailler à l'y disposer?

Le doute peut porter ou bien sur le manque d'intégrité de la confession, ou bien sur le manque de contrition et de bon propos, ou bien enfin sur les deux à la fois.

S'il porte sur le manque d'intégrité, le confesseur doit d'abord chercher à exciter la confiance du pénitent, et lui faire sentir combien il est nécessaire; puis combien il est bon de se montrer franc et loyal, puisqu'on se confesse vraiment à Jésus-Christ qui voit jusqu'au fond du cœur et à qui l'on ne peut jamais mentir impunément. Ensuite il doit essayer par des interrogations adroites d'obtenir des aveux plus complets, revenir plusieurs fois au besoin sur la même chose en termes différents; quand le pénitent nie contre la vraisemblance, il est bon quelquefois d'agir comme s'il avait dit oui, et de lui demander de suite : « Voyons, combien de fois? » Saint Philippe de Néri, dit l'auteur de sa vie, rencontra plus d'une fois des personnes qui étaient allées assez souvent aux danses et avaient entendu bien des paroles indécentes, et avaient recherché des fréquentations solitaires avec des personnes d'un autre sexe, et qui prétendaient n'avoir pas même eu de mauvaises pensées; alors il se prenait à pleurer et leur disait : « Eh bien! c'est ce qu'il y a de plus triste! Oh! j'aimerais bien mieux que vous me disiez : « Oui, j'en ai eu bien des fois, mes inten« tions n'étaient pas pures, je songeais au mal, » je vous en estimerais bien davantage. Comment pouvez-vous prétendre jouer avec le feu sans vous brûler? Si vous prétendez n'avoir même pas eu de mauvaises pensées, c'est ou bien que vous ne savez pas ce que c'est qu'une mauvaise pensée, et que vous vous faites la plus triste des illusions; ou bien que le démon se joue de vous pour vous endormir au bord du précipice et vous y faire tomber tout à coup. » Et il leur témoignait tant d'affection qu'il finissait toujours par gagner leur confiance et obtenir des aveux loyaux.

Qu'il nous soit permis de faire ici, en passant, une réflexion tout à fait pratique. Quand un jeune prêtre surtout se trouve dans une paroisse où bien des personnes qui courent les occasions les plus dangereuses prétendent toujours, même à confesse, n'avoir jamais fait aucun mal et n'avoir pas eu même de mauvaises pensées, qu'il prenne la résolution de bien faire le catéchisme, de bien instruire les enfants pour la première communion, de leur expliquer ce qui doit être expliqué et de leur apprendre à bien se confesser; car nous connaissons des paroisses où tous les enfants, jeunes gens et jeunes filles instruits par tel prêtre se confessent admirablement, tandis que ceux et celles un peu plus âgés qui ne l'ont point eu pour catéchiste trouvent n'avoir jamais fait de mal.

Mais si le confesseur, après avoir fait tout ce qu'il a pu et dû faire, ne peut pas arriver à obtenir du pénitent des aveux plus complets, il lui faut nécessairement recourir à l'adage : *Creditur pœnitenti tam pro se quam contra se dicenti*, car il n'a contre lui que des présomptions, tandis que lui il affirme : quel prétexte lui donner pour lui refuser l'absolution ?

Si le doute porte sur la contrition et le bon propos, il faut aussi chercher à les inspirer au pénitent par quelques paroles bien senties, et chercher à voir après, par quelques interrogations, si l'on peut vraiment croire qu'il a maintenant la contrition et le bon propos.

Quand le doute bien fondé persévère encore après tous ces efforts, le confesseur doit remettre l'absolution à un peu plus tard, si rien ne l'oblige à la donner présentement et s'il peut espérer que le pénitent reviendra mieux disposé. Mais si des raisons sérieuses l'obligent à la donner, il la donnera sous condition afin de sauvegarder le respect dû au sacrement, sûr par là de ne nuire absolument en rien au pénitent, qui ne la recevra pas moins s'il est bien disposé. Car c'est alors qu'il faut se rappeler cet autre adage : *Sacramenta propter homines*. Le confesseur, disent à peu près tous les théologiens, doit donner l'absolution sous condition toutes les fois qu'il ne peut la donner absolument sans nuire au respect dû au sacrement dont la validité n'est point sûre, et qu'il ne peut la refuser sans s'exposer à nuire notablement au bien spirituel du pénitent. — Saint Alphonse croit même que le confesseur ne doit pas toujours refuser l'absolution aux personnes qui n'accusent que des péchés véniels dont il craint sérieusement qu'elles n'aient pas la contrition, mais que, si elles se confessent souvent, il doit leur donner de temps en temps l'absolution sous condition, par exemple tous les mois.

II. D'après ces principes, dans le premier cas, en supposant que le confesseur ait fait tout ce qu'il devait et pouvait faire pour obtenir de la personne qui doit se marier des aveux complets, ainsi que nous l'avons dit, il n'a fait que son devoir en lui donnant l'absolution. Il devait en effet la lui donner au moins sous condition, après lui avoir dit pour l'exciter davantage à la contrition : « Comme vous ne vous accusez que de fautes qui me semblent très peu graves, vous accusez aussi, n'est-ce pas, toutes les fautes que vous pourriez oublier et en général les fautes de toute votre vie, et vous en demandez pardon à Dieu avec un grand regret et un ferme propos de le bien servir à l'avenir ? »

La raison en est d'abord qu'il n'a aucune certitude des mauvaises dispositions de cette personne, il n'a que des soupçons ; il doit donc plutôt pencher à croire qu'elle est bien disposée, surtout quand il l'a bien excitée et qu'elle lui a affirmé qu'elle regrette bien d'avoir offensé Dieu et qu'elle veut désormais le servir très fidèlement. — Mais « la tenue extérieure, l'esprit de la population et les habitudes mondaines et peu pratiquantes de la localité » déposent contre elle, dit notre correspondant. — Pas entièrement, puisque même soigneusement interrogée elle n'accuse « que des péchés véniels de peu de gravité. » C'est donc qu'elle observe régulièrement les jours maigres, qu'elle va régulièrement à la messe le dimanche ou du moins aussi souvent qu'elle le peut, et qu'elle est fidèle aux grands devoirs de la confession et de la communion pascales. Quant aux habitudes légères ou mondaines, il peut très bien se faire, en raison de ces habitudes, qui par là-même qu'elles sont générales frappent bien moins les personnes qui les ont sans cesse sous les yeux, ou bien qu'elle n'ait vraiment pas péché mortellement, ou bien qu'elle n'ait fait que des fautes matérielles, par défaut de connaissance suffisante de ce qui est mortel en soi.

La raison en est ensuite que cette personne va contracter mariage, et par là-même recevoir un sacrement des vivants, pour lequel l'état de grâce est absolument requis et par lequel on recevra d'autant plus de grâces pour toute sa vie qu'on sera dans de meilleures dispositions ; et alors cette personne, en se confessant, a d'autant plus de droit à l'absolution que cette absolution ne peut pas être remise à plus tard. — « Mais puisqu'elle n'accuse que des péchés véniels, elle est déjà en état de grâce, si elle dit vrai. Alors ne vaudrait-il pas mieux lui donner seulement la bénédiction, pour ne pas l'exposer à un sacrilège si elle n'est pas franche ? » — Sans doute si, comme nous aimons à le supposer, elle est bien franche, elle doit se croire en état de grâce. Mais tout en s'y croyant, elle pourrait bien n'y pas être ; il est en effet bien des personnes qui, tout en ayant fait des péchés mortels, ne se les rappellent plus, et à celles-là l'absolution jointe à la seule contrition imparfaite leur accorderait le pardon, et si elles sont d'avance en état de grâce, elle rendrait leurs dispositions meilleures. A de telles personnes, on ne se contenterait certainement pas de donner à confesse la simple bénédiction si elles voulaient communier : il doit en être certainement de même si elles veulent se marier.

Quant à la crainte de leur faire faire un sacrilège en leur donnant l'absolution, il n'y a pas à en tenir compte, pour deux raisons : 1° pour faire un sacrilège il faut le savoir et le vouloir, et généralement ces personnes-là ne croient pas du tout faire là un sacrilège ; 2° si elles savent bien qu'elles ne disent pas tout ce qu'il faut dire et qu'il y a là un sacrilège, que le prêtre leur donne ou ne leur donne pas l'absolution, le sacrilège n'en est pas moins commis dans leur cœur et dans leur volonté ; l'absolution réellement donnée le rend seulement un peu plus grave effectivement.

III. Pour le second cas, en vertu des raisons exposées dans les principes émis au commencement et dans la solution du premier cas, en supposant que le confesseur ait procédé comme nous

l'avons dit, il doit certainement encore donner l'absolution, ou absolument s'il ne conserve plus de doutes sérieux et raisonnables, ou sous condition s'il en conserve. Il ne peut en effet « refuser l'absolution sous le prétexte que la confession manque d'intégrité, » puisque, d'après ce que nous avons dit, il n'en a aucune preuve. Il ne le peut pas non plus sous le prétexte invoqué dans le cas précédent que l'absolution n'est point nécessaire au pénitent, puisqu'ici il s'agit d'un pénitent « qui ne s'est point confessé depuis trois ou quatre ans, » et qui par conséquent ne peut pas être regardé comme étant en état de grâce. Sans doute, il pourrait ou même devrait être renvoyé à un temps peu éloigné, s'il était tout à fait à croire qu'il reviendrait mieux disposé et ne ferait pas de difficulté. Mais ces cas-là sont assez rares pour ce genre de personnes. Il serait bien plutôt à craindre qu'il ne s'en irritât, qu'il en prît occasion de mal parler de la religion, d'en délaisser encore davantage les pratiques, et de dire même ce que nous avons entendu certaines personnes nous dire : « Depuis que j'ai été renvoyé sans absolution, je me suis bien promis de ne jamais retourner à confesse, à moins que je ne me voie prêt à mourir, car je ne vaux pas mieux que je ne valais alors. » Assurément ce ne serait pas une raison suffisante pour lui donner l'absolution s'il était certainement mal disposé, mais c'en serait bien une pour la lui donner sous condition, si ses dispositions paraissaient encore sérieusement douteuses, après qu'on aurait fait tout ce qu'il était moralement possible de faire pour le bien disposer.

Q. — C'est à propos d'époux dont l'un ou les deux ont été canonisés et qui d'un consentement mutuel se sont interdit par vœu l'usage du mariage.

1° Le mariage ayant pour fin essentielle la procréation de futurs élus, pourquoi ces personnages se sont-ils mariés puisqu'ils avaient la ferme intention de ne pas atteindre la fin essentielle de leur union ?

2° Sous quel rapport l'Eglise a-t-elle approuvé et même loué cette manière de faire ?

R. — En vertu du contrat matrimonial, chacun des époux a droit à l'acte conjugal ; quand il le demande, l'autre ne peut pas le lui refuser s'il n'a pas de motifs légitimes qui le dispensent de fournir son concours. Telle est l'obligation résultant du mariage en ce qui concerne la procréation. Mais la procréation elle-même ne s'impose ni à l'un ni à l'autre ; elle n'est pas un devoir résultant directement du contrat ; elle est seulement la conséquence, voulue de Dieu, d'un acte que les personnes mariées seules ont le droit d'accomplir, qu'elles doivent accomplir quand l'une le demande ou ne peut éviter autrement l'incontinence, mais dont elles peuvent s'abstenir d'un commun accord. Aussi, bien que le mariage ait été institué en vue de la procréation, elle n'en est pas la fin essentielle ; le mariage peut exister très légitimement sans qu'elle soit atteinte, même sans que les époux se la proposent formellement ; autrement il faudrait regarder comme nuls les mariages stériles et tout particulièrement les mariages des vieillards qui, à cause de leur âge, ne peuvent pas se proposer sérieusement une fin pour laquelle ils sont devenus impuissants.

L'objet essentiel du contrat matrimonial, c'est seulement le *jus mutuum in corpus alterius* que les époux se donnent mutuellement et qui devient la propriété personnelle, exclusive et perpétuelle de chacun d'eux. Ce droit une fois échangé, nul des deux conjoints ne peut empêcher l'autre d'en faire un usage légitime, ni même restreindre cet usage ; en sorte que, pour la fonction matrimoniale, la femme ne s'appartient plus mais appartient au mari, de même que le mari appartient à la femme. A cause de cela, le vœu de chasteté parfaite, fait par l'un des époux sans le consentement de l'autre, cesse là où celui-ci commence d'exercer les droits qu'il tient du contrat. Aussi est-il de règle générale, pour ne pas dire universelle, qu'un des époux pécherait gravement en faisant un vœu sans avoir de son conjoint l'assurance qu'il sera respecté, le droit naturel interdisant de s'imposer volontairement une obligation que l'on ne pourra pas tenir. De même, celui qui, étant libre, aurait fait le vœu de virginité ou de chasteté parfaite, ne pourrait pas, sans faute grave, contracter mariage avant d'avoir obtenu dispense de son vœu, le droit naturel comme le droit ecclésiastique lui faisant défense absolue de se mettre dans l'obligation de violer son vœu pour accomplir le devoir de justice que lui impose le contrat à l'égard de son conjoint.

Mais, si nul des deux époux ne peut de sa volonté personnelle limiter les droits de l'autre ou lui en restreindre l'usage, chacun d'eux est libre d'user ou de pas user de son droit au concours de l'autre pour l'acte conjugal. Ainsi la femme, tout en restant à la disposition de son mari pour cet acte, peut s'interdire de lui demander quoi que ce soit en cette matière ; réciproquement le mari peut agir de même à l'égard de sa femme. Si donc il arrive que l'un et l'autre aient renoncé personnellement à faire usage de leur droit, les deux époux pratiqueront la continence l'un à l'égard de l'autre, sans détriment aucun pour le lien sacramentel. Cette abstention commune ne violant pas les devoirs matrimoniaux essentiels pourra devenir l'objet d'une entente commune, qui dès lors n'offrira en elle-même rien d'illégitime.

Mais cette abstention ou cette entente peuvent devenir illicites si le but visé est mauvais, si le motif déterminant est répréhensible, ou bien encore si elles mettent en péril prochain la vertu de l'un des époux. Au contraire, elles peuvent devenir très méritoires si les époux se proposent d'obtenir par là un bien supérieur, une perfection plus grande, une sainteté plus excellente ; et alors le droit naturel ne les empêche pas de s'obliger l'un et l'autre à cette abstention par un vœu commun de chasteté parfaite, si, d'autre part,

une loi positive spéciale ne leur interdit pas cette détermination.

Pour être pratiquée par des personnes mariées, la virginité et la chasteté parfaite n'en conservent pas moins leur excellence ; elles acquièrent même dans l'état du mariage un degré d'héroïcité peu commun, à cause des occasions fréquentes que les époux ont de les violer par suite de leurs rapports quotidiens. Aussi l'Eglise ne désapprouve pas les époux qui, après leur mariage, se trouvant épris des charmes de la vertu angélique, prennent l'engagement de la pratiquer d'une manière parfaite et se promettent de s'entr'aider mutuellement dans le culte de la sainteté et de la perfection ; et si jamais elle est appelée à leur décerner les honneurs de la béatification, elle ne manquera pas de louer spécialement cette héroïcité dans la vertu. Mais comme la vertu héroïque est l'apanage d'un petit nombre, et que d'ailleurs les personnes mariées sont exposées plus que d'autres aux tribulations de la chair, elle n'engage personne à suivre cette voie peu commune de perfection ; elle se contente de ne point l'interdire, après le mariage contracté.

Au contraire, elle a une loi spéciale qui interdit le mariage aux personnes liées par un vœu incompatible avec la fonction matrimoniale. Plus sévère en cela que le droit naturel, elle le défend non seulement quand un seul des futurs époux a fait le vœu de virginité ou de chasteté à l'insu de l'autre, mais aussi quand celui-ci l'a approuvé et promis de le respecter, et même quand tous les deux sont liés par le même vœu. Il y a là un empêchement prohibant qui rend illicite le mariage tant que l'un et l'autre n'ont pas été relevés de leur vœu.

Cependant, pour des raisons majeures, l'Eglise peut autoriser le mariage de personnes vierges qui veulent rester vierges, pourvu que leur volonté exclue seulement l'usage du droit mutuel qui est l'objet essentiel du contrat matrimonial. Elles échangent alors ce droit mutuel de l'une sur l'autre ; l'usage du mariage leur est interdit à cause de leur vœu. Si par hasard elles se le permettaient, elles violeraient leur vœu, mais leur péché ne serait pas un péché contre la chasteté ; elles ne pécheraient que contre la vertu de religion. Ce serait toujours un grand mal ; c'est pourquoi l'Eglise n'autorisera jamais le mariage virginal qu'après s'être assurée de la sainteté et de la persévérance des personnes qui voudraient se marier et rester toujours vierges. Aussi ces mariages, imités de celui très parfait de saint Joseph et de la sainte Vierge, ne sont-ils qu'une exception très rare dans l'histoire de l'Eglise.

Q. — Dans une précédente causerie scientifique, l'*Ami* a entretenu ses lecteurs de l'eau : sources, rivières, cours d'eau souterrains. Voudrait-il leur donner aussi quelques renseignements sur les eaux minérales et thermales ? D'où viennent-elles ? Comment acquièrent-elles leurs propriétés ?

R. — Une source est le point d'écoulement d'une nappe souterraine. Naturellement il ne faut pas entendre par cette nappe une sorte de vaste lac emprisonné entre deux couches géologiques successives et s'étendant indéfiniment dans tous les sens. L'eau est au contraire emmagasinée dans les couches elles-mêmes, qui jouent le rôle d'une immense éponge toujours gorgée d'humidité. La température de ces réservoirs naturels est à peu près constante, et les variations extérieures ne s'y font pas sentir, car leur profondeur est à peu près celle où s'arrêtent à la fois l'action de la chaleur externe et de la chaleur interne. Les rayons solaires chargés de calorique, l'énergie du feu central trouvent là la limite de leur action réciproque.

Mais il est une catégorie de sources dont la température est bien nettement supérieure à celle des terrains d'où elles émergent. En outre, elles diffèrent généralement des autres sources par les produits minéraux qu'elles tiennent en dissolution. Elles sont à la fois chaudes et fortement minéralisées : ce sont les eaux thermales et minérales, ou thermo-minérales.

On voit par là que leur nature diffère essentiellement des sources ordinaires. C'est par l'influence de la chaleur interne que l'on a toujours expliqué leur température élevée, et par suite leur faculté de tenir en suspension en grand nombre et à doses souvent élevées, des sels minéraux. Un des premiers auteurs d'ouvrages sur les eaux souterraines, le P. Athan. Kircher, S. J., dans son *Mundus subterraneus* publié en 1678 donne des explications et des figures que lui avaient suggérées l'art et les ustensiles de la cuisine. Sur un fourneau l'on voit chauffer des casseroles qui représentent les nappes souterraines. L'idée première, on le voit, de la géologie expérimentale, n'est pas née d'hier.

Mais quel est le mécanisme qui préside à la fabrication des eaux thermales ? Viennent-elles, comme les autres, des couches superficielles, pour ensuite être élevées à une haute température par le feu souterrain ?

C'est ainsi qu'on le comprend généralement. Sur les nappes profondes, l'action du feu central est puissante : aussi leur température est-elle fixe, fixe aussi la proportion des éléments qu'elles tiennent en dissolution, fixe leur débit qui ne dépend pas des conditions météorologiques, et ne ressent plus l'influence des pluies ni des sécheresses. « Le caractère des sources thermales, dit M. de Lapparent [1], est d'arriver au jour, non à la jonction de deux couches, l'une perméable, l'autre imperméable, mais par des fentes de l'écorce terrestre. De cette façon, ces fentes doivent être considérées comme des canaux par où s'épanchent au dehors des nappes inconnues, formées, dans les cavités de l'écorce, par *la réunion d'infiltrations* auxquelles l'état fissuré du terrain a

[1] *Traité de géologie*, 4e édit., p. 490 et 491.

permis de pénétrer à de grandes profondeurs... D'une part le nombre des sources chaudes est d'autant plus grand que l'écorce terrestre est plus disloquée, d'autre part l'activité des sources est d'autant plus manifeste que les dislocations avec lesquelles elles sont en rapport sont de dates moins anciennes. » Ainsi les fissures volcaniques permettent aux eaux d'infiltration de subir de plus près l'action des forces thermiques centrales, et ensuite de faire retour à la surface du sol. Toutes les sources minérales se relient étroitement à l'existence d'anciens volcans ; « elles ne seraient que l'écho d'une activité éruptive autrefois beaucoup plus intense. » Dans leur mouvement ascendant, ces eaux rencontrent d'autres infiltrations d'origine superficielle. Elles se mélangent à elles en proportions diverses, et ainsi s'expliquent les différences de température, de composition et de débit qui se trouvent dans les groupes de sources minérales d'origine identique.

Mais voici que le *Congrès international d'Hydrologie*, qui vient de se tenir à Venise, et auquel prirent part plus de 400 congressistes venus de tous les points de l'Europe, nous apporte précisément une théorie nouvelle, tout à l'honneur de la science française, et qui fut l'événement sensationnel du Congrès. Voici ce que nous lisons dans un compte rendu :

Cette théorie est l'œuvre du professeur Armand Gautier, de Paris. L'illustre physicien se sépare délibérément des nombreux géologues, la quasi unanimité, qui trouvent la formation des eaux minérales dans l'infiltration des eaux atmosphériques à travers les fissures du sol, où elles se chargent des sels rencontrés, en descendant jusqu'à une profondeur suffisante pour y capter leur chaleur originelle. Après avoir démontré l'impossibilité manifeste d'expliquer ainsi la naissance des eaux thermales, il offre en échange une théorie très neuve et très ingénieuse, fondée tout à la fois sur l'observation des phénomènes physiques, sur les lois naturelles et sur des expériences de laboratoire longtemps et minutieusement poursuivies. En voici la synthèse. La croûte terrestre, — à la suite de ruptures d'équilibre produites essentiellement par l'usure que fait subir à la terre ferme la corrosion des eaux et qui a pour corollaire le comblement des fonds noyés des Océans, — est fréquemment victime d'effondrements qui précipitent dans la fournaise centrale des quantités énormes (le Krakatoa : plusieurs milliers de kilomètres cubes) des roches primitives dont est formé le revêtement intérieur de sa voûte solide. Ces effondrements ont été maintes fois directement constatés par nos yeux ; d'autres fois ils s'accusent par des tremblements de terre significatifs ; d'autres, plus nombreux encore, échappent à nos organes, et nous sont révélés par l'enregistrement d'instruments spéciaux. Or ces roches primitives : granit, porphyre, contiennent une eau de composition — 8 à 15 grammes par kilo, — que met en liberté un chauffage à 800° ; au contact des températures effroyables de la fournaise centrale, elles vont se volatiliser et donner naissance à des masses de vapeur d'eau, qui trouveront autour d'elles tous les éléments minéraux dont elles ont besoin de se pénétrer pour compléter leur entité, en même temps que toutes les conditions les plus favorables à cette alchimie intime. Et il ne restera plus à ces vapeurs, minéralisées et condensées, qu'à se diriger vers les cheminées volcaniques pour apparaître au jour à travers les fissures du sol, toutes émanation directe de la chaudière plutonienne, mais si différentes dans leur aspect, leur composition, leurs propriétés, d'après l'infinie variété des circonstances et des choses qui présidèrent aux derniers stades de leur formation et de leur apparition.

Combien ingénieuse, et combien simple, cette théorie, qui se tient admirablement debout depuis la première prémisse jusqu'à la conclusion dernière ! Nous ne savons ce que l'avenir en décidera ; mais, dans le présent, elle séduisit et enthousiasma le Congrès. Des ovations, aussi bruyantes que spontanées, et qui se répétèrent par la suite à chaque occasion favorable, accueillirent la péroraison de l'orateur et le remercièrent d'avoir réservé au Congrès de Venise la primeur et l'honneur de ce remarquable travail.

Quoi qu'il en soit de la question théorique, l'intérêt qui s'attache aux sources minérales est avant tout d'ordre pratique. C'est au point de vue thérapeutique qu'on les envisage avant tout, et c'est dans ce but qu'on les exploite [1].

Leur action tient à des causes multiples. Les principes minéraux qu'elles contiennent ne sont pas seuls en jeu, mais aussi leur degré de chaleur et l'électricité qu'elles peuvent dégager. Le malade qui suit une cure doit opérer graduellement, aussi bien au début qu'à la fin : tout traitement entrepris ou cessé brusquement pourrait donner de mauvais résultats.

On a divisé les eaux minérales en différentes catégories dont voici les principales.

Les eaux *acidulées gazeuses*. Elles contiennent une à deux fois leur volume d'acide carbonique et divers sels. Elles excitent l'estomac, facilitent la digestion, accroissent la sécrétion urinaire. Ce sont

[1] L'exploitation des sources minérales ou thermales ne va pas sans grandes difficultés d'ordre administratif. Nous pensons intéresser nos lecteurs en les leur exposant brièvement. L'Administration ne donne que très difficilement l'autorisation. La demande doit indiquer les résultats des essais et analyses faits par les soins du propriétaire, et être accompagnée d'une analyse bactériologique émanant d'un laboratoire de l'Etat, d'un engagement à ne faire subir à l'eau, après autorisation, aucune opération de décantage ou de gazéification. Une première enquête est faite par l'ingénieur des mines de la région, sur la situation exacte, le débit, la température de la source, les conditions dans lesquelles elle est captée et aménagée. Puis avis est demandé par le préfet à la Commission sanitaire de la circonscription et au Conseil d'hygiène du département. L'ingénieur des mines ou un conducteur délégué par lui vient ensuite contrôler un puisement fait pour les essais de l'Académie de médecine. Il relate dans un certificat le débit de la source et la température de l'eau au moment du puisement, ainsi que toutes les particularités intéressantes à consigner. Ce certificat, légalisé par le maire, doit être adressé au ministère de l'intérieur. Le puisement doit être fait à deux époques, du 15 mars au 15 avril et en septembre. Il doit comprendre de 15 à 20 litres, reçus dans des vases propres, bouchés avec des bouchons neufs lavés dans l'eau chaude. Les bouteilles sont capsulées, cachetées et étiquetées par l'autorité présente au puisement. On y joint des échantillons de boues, sédiments ou concrétions, des fragments de roches, les végétations qui se développent dans l'eau. (Voir *Instruction* du 7 juin 1904 adoptée par l'Académie de médecine).

Après avis favorable de l'Académie, l'autorisation est donnée pour une période généralement de 30 ans.

Certaines sources d'un intérêt général peuvent obtenir d'être protégées sur un certain périmètre ; mais ce privilège ne s'accorde que par le vote d'une loi, parce qu'il est en contradiction avec les art. 640 à 645 du Code civil.

les eaux de table en général, les eaux minérales de tout le monde. Elles se trouvent à Condillac (Drôme), Châteldon (Puy-de-Dôme), Saint-Galmier (Loire).

Les eaux *chlorurées sodiques* ou salines, qui excitent l'activité et décongestionnent les organes. Telles les sources de Bourbonne-les-Bains (Haute-Marne), utilisées déjà par les Romains : témoin ce puisard dans la vase duquel on a retrouvé 4700 médailles en bronze, laiton, or ou argent, datant surtout du règne d'Auguste, et nombre d'objets en or, plomb, ambre ou jais, que les uns et les autres y avaient jetés en reconnaissance des guérisons obtenues ; de Bourbon-l'Archambault (Allier) ; de Châtel-Guyon (Puy-de-Dôme), diurétique et laxative, recommandée contre la constipation, l'obésité, les affections gastro-intestinales.

Les eaux *bicarbonatées sodiques*, chargées de bicarbonate de soude, altérantes, résolutives et reconstituantes. Telles les eaux de Vichy, qui conviennent aux affections du foie, des reins, de la vessie, du tube digestif.

Les eaux *ferrugineuses*, qui ont pour base le carbonate de fer et contiennent aussi différents sels. Elles sont reconstituantes, sédatives, et sont prescrites dans l'anémie, la chlorose, le lymphatisme, l'atonie générale. Les sources sont extrêmement nombreuses : Bussang (Vosges), Royat (Puy-de-Dôme), etc., etc.

Les eaux *sulfureuses*, qui doivent leur principe dominant à l'acide sulfhydrique, libre ou combiné, qui leur communique une odeur d'œufs pourris. Elles sont employées dans les affections broncho-pulmonaires chroniques, les dartres, les gonflements articulaires. Telles sont Aix-les-Bains (Savoie) : rhumatisme, sciatique ; Allevard (Isère) : catarrhe chronique des bronches, etc. ; Enghien (Seine-et Oise) : lymphatisme, scrofule ; Barèges, Cauterets, Saint-Sauveur (Htes-Pyrénées) : affections nerveuses ; Uriage (Isère) : maladies de peau, purgative, etc.

Mais, pour terminer, nous avons un vœu sincère à formuler pour vous, chers lecteurs : c'est que vous n'ayez que le moins possible à user de ces menus renseignements sur les propriétés des eaux minérales.

Q. — Dans mon église, l'autel dédié à la Sainte Vierge a été déclaré *privilégié à perpétuité* par un rescrit daté du 4 décembre 1840. Actuellement, outre le maître-autel, j'ai deux autres autels ; et je me demande quel est l'autel privilégié ? Sur un autel, il y a une statue de Marie ; je croyais que c'était le véritable autel privilégié, mais j'ai appris qu'au moment de la concession de la faveur, il y avait sur l'autel une statue de saint ; quelque temps plus tard, on enleva cette statue, et on mit cette statue de Marie. Sur l'autre autel, on enleva également une statue de saint, et on mit une statue du Sacré-Cœur.

En consultant les personnes du pays, j'ai appris que M. B., le curé qui avait demandé la faveur, disait la messe à l'autel qu'on désigne aujourd'hui sous le nom d'autel du Sacré-Cœur. De plus, on trouve sur l'autel des marques montrant que c'est bien là l'autel primitivement dédié à Marie.

Je me demande donc si le fait d'avoir placé une statue du Sacré-Cœur sur l'autel de Marie a suffi pour changer le vocable de l'autel et pour détruire le privilège accordé à l'autel dédié à Marie ; ou si le privilège a été transféré à l'autre autel. Il est certain que les autels avec les accessoires, sauf les statues, n'ont pas été modifiés, et n'ont pas été transportés.

Si le privilège subsiste à l'ancien autel de Marie, ne conviendrait-il pas de remettre la statue de Marie sur son autel ?

R. — Il nous faut rappeler, pour expliquer notre réponse, quelques principes généraux au sujet des autels privilégiés.

I. Le privilège est accordé à un autel *déterminé* à l'avance dans la requête ; c'est ce qui ressort d'une décision de la S. C. des Indulgences du 27 septembre 1843 :

An indulgentia, seu privilegium altaris a S. Sede concessum sit lapidi consecrato, plerumque portatili in quacumque ecclesia et cuicumque altari fixo imposito, an vero determinato altari fixo, quod proinde alio consecrato lapide imposito, privilegium minime amitteret ? — Resp. Negative quoad primam partem ; affirmative quoad secundam ; videlicet privilegium, de quo supra, datum est *altari determinato et in honorem alicujus sancti specialiter dicato* [1].

Donc, pour le privilège, il faut un autel déterminé à l'avance : ce qui se fait par l'indication de sa dénomination particulière qui lui vient de la statue ou du tableau qui le surmonte, *in honorem alicujus sancti specialiter dicato*.

II. Le changement de titre pour l'autel enlève certainement le privilège. On en trouve deux exemples dans les décrets de la S. C. des Indulgences.

Le premier concerne une église des Capucins du couvent de Stanz, en Suisse. Le privilège avait été attaché à perpétuité à un autel dédié à saint François. L'église ayant été détruite par suite de vétusté, on la rebâtit au même endroit ; mais, au lieu d'enfermer dans l'église la chapelle de Saint-François, comme précédemment, on en fit une construction isolée dans le même endroit et on la dédia à la Sainte Vierge. On demanda à la S. C. des Indulgences ce qu'il fallait penser de la permanence du privilège de l'autel : elle répondit qu'il avait cessé et se refusa à l'accorder de nouveau à la chapelle de la Sainte Vierge [2].

L'autre décision est du 23 avril 1714 et a été donnée pour Pise. Le privilège avait été accordé à un autel dédié à saint Silvestre à la date du 5 mai 1576. En 1595, l'église fut complètement détruite par un incendie ainsi que ses autels. On la reconstruisit à la même place, ainsi que les autels ; mais, au lieu de l'image de saint Silvestre, pape, on plaça au-dessus de l'ancien autel privilégié un tableau représentant des saintes Vierges : « Sacello quod divo Silvestro sacrum fuerat, tabula, in qua chorus sanctarum Virginum depictus exhibetur, imposita est. » On demanda si l'autel ainsi

[1] *Decreta auth.*, n. 324.
[2] *Decreta auth.*, 17 juillet 1712, n. 43.

transformé pour son titre conservait le privilège. La réponse fut négative. « 1° An altare sanctis Virginibus dicatum supra relato privilegio a s. m. Gregorio XIII concesso frui possit? Et quatenus negative, 2° An novum privilegium eidem altari concedi debeat? — Resp. Ad I. Providebitur in secundo. Ad II. Consulendum Ssmo pro concessione altaris privilegiati quotidiani perpetui [1]. »

Ces exemples expliquent la décision de principe rendue le 27 juin 1836 par la Secrétairerie des Indulgences : « An altare privilegiatum perdiderit indulgentias eo quod propter vetustatem de novo construatur aut quoad majorem partem reparetur? — Resp. Negative, dummodo prædictum altare *sub eodem titulo* vel invocatione iterum construatur [2]. »

III. Qu'est-ce qui fait perdre le titre ou le vocable à un autel? — Nous ne pouvons pas raisonner ici comme fait la S. C. des Rites. Pour elle, un autel fixe ne perd pas sa consécration par l'enlèvement et le transport à un autre lieu des images et des statues du titulaire : « Altaria fixa non sunt de novo consecranda, si imagines et tituli amoti et ad alium locum translati fuerint, non amota mensa jam consecrata, quia altaria non sanctis, sed Deo in honorem sanctorum consecrantur. » Ainsi s'exprime la table en résumant une décision du 7 juillet 1759 [3].

Pour l'autel privilégié, comme le démontre l'exemple de Pise où l'enlèvement séculaire de l'image du vocable a détruit le privilège, si le changement est fait d'une manière *définitive*, le privilège cesse. C'est ainsi que Beringer entend les décrets n. 43 et 52 que nous avons donnés plus haut. « Que si l'on change, dit-il, l'emplacement de l'église, ou son titre, ou le *titre de l'autel*, le privilège cesse [4]. »

Nous abordons maintenant la solution de la difficulté. Il y a un rescrit daté du 2 décembre 1840 qui accorde le privilège de l'autel. Il doit y avoir dans ce rescrit, désigné par son vocable, un autel qui doit jouir du privilège accordé. C'est ce vocable primitif, désigné dans la supplique et reproduit dans les rescrits, qu'il faut retrouver, car c'est sous ce titre que le privilège peut être utilisé, et non sous un autre.

D'après l'énoncé, l'autel qui est aujourd'hui désigné sous le vocable du Sacré-Cœur, portait le nom d'un saint au moment de la concession, avant de devenir l'autel de la Sainte Vierge et en dernier lieu l'autel du Sacré-Cœur.

C'est donc l'autel primitif sur lequel se trouvait une statue de saint qui a reçu le privilège. L'enlèvement de la statue du saint a-t-elle fait perdre le privilège? — Oui, si en même temps que la statue on a ôté son nom primitif à l'autel. Si le nom était resté, malgré la disparition de la statue, on pourrait soutenir la permanence de la concession, l'autel se trouvant toujours *sub eodem titulo et invocatione ;* c'est du moins notre avis.

Que faut-il faire pour rétablir le privilège? — Nous pensons qu'il faut, à raison des incertitudes qui planent sur cette concession, faire, par *précaution,* une nouvelle demande au Saint-Siège pour obtenir le privilège pour un autel déterminé, ou bien soumettre la question à la S. C. des Indulgences. La première démarche ne sera pas plus coûteuse et aboutira plus rapidement.

Q. — J'ai lu avec un très vif intérêt l'article sur la confession par téléphone ; et cette lecture m'a suggéré le cas suivant.

J'ai prêché récemment le Carême à X... Au début de la semaine sainte, une personne est venue me faire une confession *très pénible.* D'accord avec elle, j'ai remis l'absolution au samedi suivant.

Dans l'intervalle, cette personne a été appelée subitement très loin par un deuil de famille. Elle est partie sans m'avoir revu ; la station terminée, je suis revenu moi-même dans mon diocèse, *assez éloigné de la ville en question.*

Je suppose que cette personne m'écrive. Elle m'annonce qu'elle a été fidèle à toutes ses résolutions et qu'elle n'a rien de grave à se reprocher depuis que je l'ai entendue au saint tribunal. Elle ne peut venir me voir à cause de la distance, et aussi à cause de la dépense nécessaire. D'un autre côté, il lui répugne extrêmement de recommencer la confession que j'ai entendue, et qu'elle ne m'a faite que parce que j'étais étranger et de passage,... et elle me demande si je ne pourrais pas prendre rendez-vous au téléphone et lui donner, par ce moyen, l'absolution à laquelle elle a droit.

Que faut-il faire en la circonstance? La question de la validité semble résolue d'après l'article. Reste la licéité. Mais à la fin, l'auteur rapporte le propos d'un théologien qui n'hésiterait pas à user du téléphone pour absoudre un moribond.

Remarquez qu'il n'y a aucune crainte de voir violer le secret de la confession, puisque l'aveu est déjà fait. Il s'agit de savoir si la *honte* du pénitent à le recommencer, est suffisante pour autoriser à user du moyen en question ; surtout si la répugnance était assez vive pour que la personne s'abstînt de se confesser de nouveau et, par conséquent, de faire ses Pâques.

R. — Non, non ! Gardez-vous bien d'absoudre ainsi. Quoi qu'il en soit de la validité, l'illicéité au moins de l'absolution téléphonique est, jusqu'à nouvel ordre, certaine : à cause, d'abord, de la probabilité pratique très faible de l'opinion que nous avons défendue au pur point de vue abstrait et spéculatif, à cause, malgré tout, du *per accidens* de l'indiscrétion, du scandale, de la nouveauté et de la prohibition indubitable par laquelle on répondrait à Rome si l'on était consulté.

Le cas de votre pénitente, quoi que vous en disiez, n'est point de ceux auxquels on applique licitement la règle extrême : *Sacramenta propter homines.* Elle a à sa disposition des absolutions valides et certaines tant qu'il lui plaira d'en recevoir. Elle n'est point acculée à la nécessité qui parfois oblige d'employer un moyen très risqué, faute d'en avoir d'autres meilleurs et plus sûrs sous la main. L'ennui de refaire sa confession est chose en somme courante, attribuable aux mille contretemps de la providence ordinaire des choses.

[1] *Decreta auth.*, n. 52.
[2] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 619.
[3] S. R. C., n. 2450. Cf. *Index*, p. 12.
[4] Beringer, *l. c.*, p. 619.

Si la confession est pénible, à qui la faute ? Et à qui la faute si un pauvre moribond n'a physiquement aucun confesseur autour de lui, aucun si ce n'est celui qui est là-bas à l'autre bout du fil téléphonique ? Vous voyez la différence des situations, des inconvénients et des impossibilités.

A votre question nous répondons *negative* sur toute la ligne... au moins pour le moment, et sans doute pour longtemps peut-être encore, jusqu'à ce que, qui sait ?... les circonstances finissent par rendre pratiquement probable la thèse que nous avons défendue sur le seul terrain spéculatif des idées et des principes abstraits.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. du Concile

24 mars 1906.

Per Summaria precum

THEATINA [1]

Droits des chapelains des confréries pour les messes solennelles, les offices funèbres et les neuvaines dans les oratoires des confréries.

L'évêque de Teano avait posé à la S. C. des Rites, qui le renvoya à la S. C. du Concile, une série de questions au sujet des droits des chapelains des confréries :

1° La réponse au doute X du décret du 10 décembre 1703 [2], qui règle les différends entre les curés et les confréries, concerne-t-elle seulement les messes solennelles, c'est-à-dire celles qui se célèbrent avec l'assistance du diacre et du sous-diacre, comme on doit, semble-t-il, le déduire de l'adjonction du qualificatif *solennelles* au mot messes, ou bien encore les messes simplement *chantées*, comme le prétendent les curés ?

2° La réponse au doute XX du même décret se rapporte-t-elle à *tous* les paroissiens du curé, ou simplement à ceux qui sont *inscrits dans les confréries ?*

3° Les chapelains peuvent-ils célébrer les triduums et les neuvaines dans les églises des confréries, même aux jours qui ne sont pas indiqués dans les statuts ?

RESP. Ad I. *Per se et generatim loquendo*, affirmative ad primam partem, negative ad secundam, et *ad mentem*, quæ est ut, quoties missa solemnis cum ministris in aliquo loco habitualiter haberi non possit ob cleri defectum, et missa cum cantu sine ministris ordinario stet loco missæ solemnis, archiepiscopus opportunis ordinationibus caveat ne ex hoc rerum statu spiritus legis seu decreti anni 1703 frustretur et abusus subrepant.

Ad II. Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam.

Ad III. Affirmative *sub dependentia episcopi.*

REMARQUES

I. L'article 10 du décret de 1703 permet aux confréries de célébrer des messes *solennelles* aux jours de fêtes de l'oratoire et en ces jours seulement.

Pour les messes *chantées*, les évêques étaient invités à ne pas refuser la permission [1].

La décision présente maintient cet état de choses ; mais elle invite les évêques à ne pas laisser introduire des abus dans les pays où il n'y a pas possibilité, faute de clergé, de chanter les messes solennelles : ils doivent alors s'en tenir à l'*esprit* plutôt qu'à la *lettre* du décret et restreindre le nombre des messes chantées.

C'est en faveur des curés qu'est faite cette restriction [2].

II. Le doute XX du décret de 1703 est ainsi conçu : « An ad parochum spectet facere officium funebre super cadaveribus sepeliendis in sæpe dictis ecclesiis et oratoriis publicis confraternitatum ? — RESP. *Affirmative quando tumulandus est subjectus parocho intra cujus fines est ecclesia vel oratorium.* »

On supposait une confrérie ayant, avec la permission de l'évêque, un cimetière et la faculté de faire les offices funèbres, et une *élection* de sépulture faite par une personne *domiciliée sur la paroisse.*

Qui peut alors présider les offices funèbres qui se font dans l'oratoire de la confrérie ? — La réponse varie suivant que le défunt appartient, ou non, à la confrérie.

1° Quand il est question d'inhumer une personne de la paroisse, *membre de la confrérie*, dans la chapelle de cette confrérie, c'est au curé du défunt qu'appartient le droit de faire la levée du corps ; mais l'office funèbre est chanté par le chapelain.

Tel est l'enseignement des auteurs, basé sur une réponse de la S. C. des Rites du 9 juillet 1718 [3], et une de la S. C. des Evêques et Réguliers du 5 septembre 1879 [4].

2° Si la personne dont on fait la sépulture appartient à la paroisse sur laquelle se trouve l'oratoire de la confrérie, sans faire partie de la confrérie, c'est au curé de la paroisse qu'il appartient de faire la sépulture elle-même : c'est à lui à faire la levée du corps, à présider l'office, en étole, dans la chapelle de la confrérie, à chanter la messe et à faire l'absoute.

Outre le décret de 1703, on peut encore invoquer une décision de la même Congrégation du 7 juillet 1877 [5].

Le rapport du secrétaire, sans faire aucune mention du décret de la S. C. des Evêques et Réguliers du 5 septembre 1879 sur lequel s'appuie la distinction indiquée plus haut, conclut que, dans tous les cas, quand le défunt n'est pas

[1] Teano, Italie méridionale.
[2] S. R. C., n. 2123.

[1] S. R. C., *in Perusina*, ad VI, 13 mai 1719, n. 2263.
[2] Tachy, *Les Confréries*, 2e édition, n. 360.
[3] S. R. C., *in Perusina*, n. 3911, ad IV.
[4] Tachy, *Les Confréries*, n. 371. — Cf. *Acta S. Sedis*, t. XIII, p. 25.
[5] S. R. C., *in Casertana*, n. 3423. — Cf. Tachy, n. 371, p. 419.

membre de la confrérie et quand il lui appartient, c'est au curé à faire l'office funèbre.

Tout en donnant cette décision, comme elle émane de la S. C. du Concile, nous pensons qu'on ne peut condamner les confréries qui invoqueraient la décision de la S. C. des Evêques et Réguliers du 5 septembre 1879, ad II, où il est dit : « Parocho competere tantum jus ducendi funus e domo defuncti ad ecclesiam, *si agatur de confratribus*, et ad emolumenta respectiva ; — salvo jure eidem parocho plenius funerandi quoad *exteros* sibi subjectos [1]. »

III. Le décret de 1703 ne parle pas *explicitement* des *triduums* et des *neuvaines* ; mais en déclarant libres les fonctions non paroissiales, il autorise *en fait* les neuvaines dans les églises des confréries.

S. C. des Rites

12 mai 1905.

ORDINIS FRATRUM MINORUM

I. *La messe votive chantée doit être chantée après Prime, mais on peut suivre la coutume de la chanter avant Prime ou après Sexte pour la commodité des fidèles ; — il y a cependant exception pour les messes votives* pro re gravi *ou* cum concursu populi, *qui se chantent toujours après None.* — II. *Dans une messe votive où l'on fait mémoire d'un double qui a ce jour son office et sa messe, on doit, à raison du double, omettre la troisième oraison* de Tempore ; *si l'on fait mémoire d'un double de première classe, on omet les collectes de toute messe votive ; si l'on fait mémoire d'un double de seconde classe, ces collectes sont omises dans la messe votive chantée, et* ad libitum celebrantis *dans les messes votives privées.* — III. *Aux jours semidoubles qui ont leur office entier avec la messe, le célébrant ne peut ajouter à la messe votive des oraisons* ad libitum *jusqu'au nombre sept en y comprenant une oraison pour les défunts.* — IV. *Dans une messe votive, soit chantée, soit solennelle, soit à l'instar d'une messe conventuelle, si l'on doit omettre la mémoire du double ou du semidouble occurrent, parce que l'on a déjà célébré une messe de cet office avant la messe votive, ou que l'on célèbrera après la messe votive la messe conventuelle du même office, on doit organiser les oraisons quant au nombre et à la qualité comme si le double ou le semidouble n'existait pas.* — V. *Dans une messe votive, le ton solennel est réservé pour les jours où la messe votive correspond à un office double ou semidouble.* — VI. *Dans les autres cas, on emploie le ton férial, lors même que l'on ferait mémoire d'un double ou d'un semidouble à la messe votive ; — il y a exception pour le* Gloria *et l'*Ite missa est *aux messes votives de la sainte Vierge.* — VII. *On doit dire le* Credo *à la messe votive si l'on prend pour votive la messe d'un double simplifié ce jour-là quand la fête de la sainte Vierge ou des saints exige le* Credo. — VIII. *La messe dont il s'agit dans la question est plutôt dite* festiva *et doit être plus probablement dite après Tierce avec le dernier évangile de la férie majeure.* — IX. *A la messe votive, chantée ou solennelle, les jours simples ou de férie, on ne peut ajouter des oraisons jusqu'à sept. Quand on peut en ajouter, c'est au supérieur à en fixer le nombre.*

Quo facilius uniformitas habeatur in celebranda missa votiva Immaculatæ Conceptionis ex indulto apostolico Ordini Fratrum Minorum in duplicibus etiam permissa, hodiernus Reverendissimus Procurator Generalis ejusdem Ordinis sequentia dubia Sacrorum Rituum Congregationi exsolvenda humiliter proposuit, nimirum :

I. An missa votiva cantata celebrari possit ac debeat semper post Primam in choro recitatam, vel pro commoditate populi etiam post Nonam, prouti Rubricæ generales sub titulo XV, n. 8, de missis defunctorum extra solemnem eorumdem Commemorationem, permittunt ?

II. An in missa votiva, etiam Vigiliæ respondente, dicenda, in qua commemoratur duplex eo die integrum officium ac missam habens ratione duplicis omitti debeat oratio tertia de tempore ; immo et collectæ ad omnem votivam, si commemoratio duplicis primæ classis habeatur ; et si memoria fiat duplicis secundæ classis, collectæ debeant in missa votiva cantata reticeri, et in privatis ad libitum celebrantis permitti ?

III. An in missa votiva in qua commemoratur semiduplex eo die integrum officium ac missam obtinens, possint post tertiam et collectas aliæ pro celebrantis libito adjungi orationes intra septenarium numerum ; in iisque aliqua etiam pro defunctis oratio valeat recitari, prouti in diebus ritus simplicis seu ferialis conceditur ?

IV. An in missa votiva cantata vel solemni, vel conventualis instar habenda, si omittenda sit commemoratio duplicis vel semiduplicis eo die occurrentis, quia nempe de alterutro vel una missa votivam præcesserit, vel conventualis de eodem officio occurrente debeat celebrari ; ad missam votivam ejusmodi orationum numerus et qualitas ita debeant ordinari, perinde ac si duplex vel semiduplex non occurreret ?

V. An in missa votiva tonus festivus seu solemnis reservari dumtaxat debeat pro casu, in quo eadem votiva respondeat officio duplici vel semiduplici (quamvis per accidens simplici) ipsius personæ ?

VI. An in aliis casibus adhibendus sit tonus simplex ferialis, etiamsi duplex vel semiduplex in votiva commemoretur, excepto hymno angelico et *Ite, missa est*, in missis Deiparæ votivis ?

VII. An in missa votiva Symbolum adhiberi debeat, si pro votiva sumatur missa duplicis die eo ad instar simplicis redacti, cum idem festum Deiparæ vel Sanctorum *Credo* reposcat ?

VIII. An in missa votiva, quæ respondet diei infra octavam, quæ solam eo die commemorationem habeat ; vel etiam, si occurrat feria major missam propriam obtinens, quamvis officium fuerit de die infra octavam peractum, ultimum evangelium possit esse de feria occurenti et missa post Tertiam celebrari ?

IX. An in missa votiva cantata vel solemni, vel instar conventualis habenda in diebus ritus simplicis et ferialis plures usque ad septem pro celebrantis lubito addi

[1] Tachy, n. 371. — Cf. *Acta S. Sedis*, t. XIII, p. 25.

possint Orationes, prouti in iisdem diebus licet in missa votiva privata?

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, audita sententia Commissionis Liturgicæ adhærentis voto Reverendissimi Consultoris Petri Piacenza, respondendum censuit : *Communicetur Votum prælaudati reverendissimi Consultoris in exemplari authentico :*

Ad I. Affirmative, sed servari quoque potest consuetudo cantandi hujusmodi missam ante Primam, aut post Sextam, juxta decreta 3059, ad XII, et 3914, ad IV ; excepta tamen missa votiva *pro re gravi*, vel *cum populi concursu* quæ post Nonam omnino cantari debet juxta rubricas.

Ad II. Affirmative in omnibus, ad mentem Decretorum 2542, ad II, et 2597, ad II, ac præsertim 3574, ad V (quæst. 1-4).

Ad III. Negative, ad mentem decretorum 1322, ad VIII, et 3832, ad VIII.

Ad IV. Affirmative, juxta decretum 3553, ad II.

Ad V. Affirmative.

Ad VI. Affirmative, juxta decretum 3564, ad V (quæst. 5).

Ad VII. Affirmative, ad mentem decreti 15 maii 1903, ad III, *in una Ordinis Minorum Capuccinorum provinciæ Belgicæ.*

Ad VIII. Serventur Decreta pro missis votivis edita ac præsertim 3922 tam quoad ultimum Evangelium, quam quoad horam celebrationis missæ solemnis.

Ad IX. Negative, juxta rubricas Missalis, titulo V, n. 4, pro missis defunctorum. In missis autem conventualibus et cantatis, quando dici possint ad libitum aliquæ orationes, non pro lubito celebrantis, sed præfecti Capituli aut Superioris Communitatis sunt eligendæ.

Atque ita rescripsit die 12 maii 1905.

A. Card. TRIPEPI, *Pro-Præfectus.*
D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

S. C. des Indulgences

13 février 1906.

Une indulgence *toties quoties* de trois cents jours, applicable aux âmes du Purgatoire, a été attachée à la prière suivante à Jésus mourant :

O Jésus, qui, dans votre Passion très douloureuse, avez été l'opprobre du genre humain et l'homme de douleurs, je vénère votre Face divine sur laquelle resplendissait la beauté et le reflet de la Divinité et qui est devenue pour moi comme le visage d'un lépreux ! Mais, sous cet aspect difforme, je reconnais cependant votre amour infini, et je me sens consumé du désir de vous aimer et de vous faire aimer par tous les hommes en particulier. Les larmes qui découlent de vos yeux me semblent plus précieuses que des perles, et je désire les recueillir pour m'en servir comme d'un prix inestimable pour acheter les âmes des malheureux pécheurs.

O Jésus, dont la Face est l'unique beauté qui ravisse mon cœur, mon âme ne sera tranquille qu'après avoir contemplé dès cette vie la splendeur de votre Face et reçu un baiser de votre bouche. Imprimez en moi, je vous en conjure, votre divine image, enflammez-moi de votre amour, afin qu'il me consume entièrement et que je sois appelé le plus tôt possible à contempler votre visage glorieux dans le ciel. Ainsi soit-il.

LITURGIE

Q. — Je lis au commencement des prières du baptême : « *Quid petis ab Ecclesia Dei?... — Fidem,* » et plus loin, avant d'administrer le sacrement, le prêtre demande : « *Credis in Deum Patrem?... — Credo.* »

Je demande : Si le néophyte croit, pourquoi demande-t-il la foi à l'Eglise ?

En d'autres termes : Le baptême crée en nous l'habitude surnaturelle de foi. Et pourtant on demande la foi comme condition de la justification par le baptême.

Comment concilier ces deux choses ?

R. — La difficulté qu'on nous propose ne date pas d'aujourd'hui. Dans les deux derniers siècles, pour y obvier, beaucoup de Rituels s'empressèrent de supprimer cette demande de la foi qui procure la vie éternelle, et il ne manqua pas ensuite d'auteurs pour les approuver sous le fallacieux prétexte que Dieu seul peut donner la foi. Mais combien à tort !

Il y a deux sortes de foi : la foi intérieure qui est en effet un pur don de Dieu, mais aussi la foi extérieure, dont parle saint Paul, *fides ex auditu*, et que l'Eglise, fidèle dépositaire des vérités du salut, communique dans ses catéchèses. Veillons simplement à ne pas prendre l'une pour l'autre, et tout s'explique aisément.

De même, dit saint Thomas, que l'Eglise prête aux enfants qui doivent être baptisés les pieds des autres pour marcher, le cœur des autres pour croire ; de même elle leur prête aussi les oreilles des autres pour entendre, et l'entendement des autres pour être instruits par eux. On doit donc les catéchiser par la même raison qu'on les baptise. (*Summa Theologica*, Part. III, quæst. LXXI, art. 1).

Comparez, du reste, la liturgie du baptême dans les premiers siècles de l'Eglise, avec les cérémonies actuellement en vigueur, et vous verrez que tout ce qui tenait à l'essence de l'*initiation chrétienne* et en faisait la beauté et la grandeur, a subsisté.

D'après l'auteur de la *Hiérarchie ecclésiastique* publiée sous le nom de saint Denys, celui qui désirait arriver au baptême se faisait présenter à l'évêque par un chrétien qui répondait de lui, et qui devait désormais veiller sur sa conduite. On devine la joie du pasteur qui retrouvait une de ses brebis perdues ; s'approchant alors du postulant, il lui demandait quel est son désir ?

« Mon désir, reprenait celui-ci, c'est d'être admis à la participation de Dieu et des choses saintes. » Et le Pontife lui apprend qu'il lui faudra se donner à Dieu sans réserve, se conformer à toutes les règles de la vie chrétienne pour entrer en la vie éternelle, le munit du signe de la croix, lui impose les mains avec des prières convenables, et l'inscrit sur les registres de l'Eglise.

A partir de ce moment, on l'instruit avec soin. Outre les commentaires sur les principaux passages de la Bible relatifs au péché, à la nécessité

de la foi et du baptême pour être sauvé, on lui expliquait le Symbole, qui est le résumé de la foi, et l'Oraison dominicale qui est la vraie prière du chrétien, on lui en donne même une copie à apprendre par cœur pour ensuite la réciter et en rendre compte aux catéchistes avant la *férie des scrutins* où l'on décidera du choix des futurs baptisés.

Mais n'est-ce pas là ce que l'on observe encore de nos jours dans le rituel du baptême? L'enfant, en effet, est présenté au prêtre par deux chrétiens qui répondent de lui comme ses parrains et qui devront veiller sur sa conduite. On l'arrête à la porte de l'église pour lui apprendre qu'il n'a pas droit d'entrer dans la maison de Dieu, et aussitôt le prêtre lui pose cette question : « Que demandez-vous à l'Eglise de Dieu? — La foi, » répond l'enfant par la bouche de ses parrains, c'est-à-dire la connaissance de Dieu, de sa religion, et de ses commandements pour entrer en la vie éternelle.

Content de ces dispositions, le prêtre prononce sur l'enfant un exorcisme pour chasser le démon, le munit du signe de la croix, et lui impose les mains avec des prières convenables.

Vient bientôt la récitation du Symbole et du *Pater* que le prêtre prononce de concert avec les parrains agissant au nom de l'enfant. N'est-ce pas ainsi que les catéchumènes avant le baptême apprenaient eux-mêmes dans les catéchèses à prier et à croire? Aussi est-ce moins une prière qu'un souvenir de la tradition par le prêtre, et de la reddition par le candidat au baptême du *Credo* et du *Pater* qu'il avait confiés à sa mémoire.

Enfin, sur le point d'administrer le baptême, l'Eglise veut encore une fois se rendre compte de l'instruction de l'enfant et elle l'interroge sur les vérités fondamentales dont le dépôt lui est confié. D'où cette profession de foi explicite au Père, au Fils, au Saint-Esprit, à l'Eglise, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, à la vie éternelle.

Après quoi, l'Eglise étant suffisamment éclairée sur la foi du néophyte, qui est une condition *sine qua non* pour obtenir la grâce du sacrement : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*, le baptême est conféré, et par lui l'âme est remplie de la grâce divine, Dieu y infuse les vertus et notamment la vertu de foi, pour que le baptisé reste inébranlablement attaché à Dieu, à sa loi, et aux enseignements qu'il a reçus et qu'il pourra recevoir encore de l'Eglise [1].

Q. — Cette année, la fête du saint Nom de Jésus tombe le 14 janvier, d'où obligation de transférer la fête de saint Hilaire. Mais à quelle date celle-ci doit-elle être transférée? Il me semble que c'est au premier jour non occupé, dans le calendrier diocésain, par un office de 9 leçons, c'est-à-dire le 28 janvier. Sans doute le 28 janvier est réservé de droit pour la fête du saint Nom de Jésus, quand celle-ci doit être transférée; mais comme l'application n'en est pas faite cette année, il me semble que ce jour, quoique coïncidant avec le 4e dimanche de l'Epiphanie, peut recevoir la fête renvoyée de saint Hilaire. Or, notre Ordo renvoie cette fête au 3 février et inscrit au 28 janvier l'office du 4e dimanche après l'Epiphanie. Ne suis-je pas dans la vérité?

R. — C'est votre Ordo qui est dans la vérité. Et en voici la raison.

Le dimanche est réputé fête de 9 leçons : « Appellatione festi novem lectionum venire et intelligi etiam diem dominicam. » (S. R. C., 12 mars 1618, n. 361, ad 1). Or, la présence *d'une fête* de 9 leçons dans un jour quelconque du calendrier empêche qu'il ne soit libre pour recevoir une autre fête *accidentellement* transférée. Donc saint Hilaire ne peut *cette année* être renvoyé au 28 janvier, puisque ce jour coïncide avec le dimanche, qui est l'équivalent d'une fête semi-double.

En conséquence suivez l'Ordo et reportez saint Hilaire jusqu'au 3 février, qui est le 1er jour libre.

Q. — La paroisse de X. avait jadis deux églises considérées toutes deux comme paroissiales, car on y faisait les publications de mariage (dans une seule, quand les futurs étaient tous deux de la même église, et dans les deux, quand chacun d'eux appartenait à une église différente), mais il n'y avait qu'un seul curé avec vicaire. Chaque église avait son patron particulier, l'une saint Martin, l'autre saint Amand, et son cimetière spécial. On eût dit deux paroisses distinctes sous un seul pasteur.

Cette situation dura jusqu'à ce que la nécessité contraignit à déserter les deux églises qui tombaient en ruines et à en bâtir une nouvelle. Celle-ci fut bénite le 7 juin 1789, « *sous l'invocation des SS. Martin et Amand* », comme le porte l'acte de bénédiction que j'ai retrouvé à la mairie dans les actes de l'état civil antérieurs à la Révolution.

Cette bénédiction faite par le vicaire administrateur, en l'absence du curé, et sans solennité, vu la situation politique, a été cause qu'on ne prit pas garde au *double* patronage sous lequel elle est placée, si bien que depuis le rétablissement du culte, l'autorité diocésaine et les curés successifs crurent que l'église n'avait qu'un patron unique, saint Martin, tandis que d'après l'acte de bénédiction elle est placée sous un double vocable.

Quid pour les suffrages à faire? *Quid* pour les noms des patrons dans l'oraison *A cunctis*? *Quid* pour les fêtes patronales?

Il faut remarquer que le diocèse n'a plus d'office propre pour saint Amand et que ce saint n'entre même plus dans son calendrier, quoique plusieurs paroisses l'aient comme patron unique.

Faut-il continuer, comme on a fait jusqu'alors, à ne faire aucune mention de saint Amand et à l'expulser, comme un vulgaire religieux, de l'église qu'on lui avait avait donnée à garder?

R. — Quand on choisit deux titulaires comme vocables d'église, soit le jour de sa bénédiction, soit le jour de sa consécration, ils jouissent indistinctement de tous les privilèges propres aux Titres principaux des églises (S. R. C., 15 février 1873, n. 3289, ad I; 17 décembre 1875, n. 3386, ad I), et chacun a droit d'être célébré dans son jour, s'ils n'ont pas au Calendrier un siège com-

[1] Voir à ce sujet : Corblet, *Histoire du sacrement de Baptême*, tome I, livre IX ; tome II, livre XIV ; — Gihr, *Le Baptême*, § 39 ; — Dom Cabrol, *Le livre de la Prière antique*, chap. XXVII.

mun, comme saint Pierre et saint Paul. Cela est hors de conteste.

Mais depuis le choix de saint Martin et de saint Amand comme vocables de votre église en 1789, est survenu un fait nouveau. Le pape Pie VII, dans sa Bulle *Qui Christi Domini*, a supprimé, annulé, et éteint pour toujours *(supprimimus, annulamus, et perpetuo extinguimus) titulum, denominationem, totumque statum præsentem infra scriptarum ecclesiarum* (Galliæ). D'où l'on est à se demander quels sont après le Concordat les titulaires de nos églises?

L'évêque d'Ajaccio, en 1889, voulant se renseigner sur ce point d'une façon certaine, posa précisément cette question à Rome : « An ille solus sit tanquam verus Titularis habendus, sub cujus Titulo ecclesia sive cathedralis sive parochialis fuit virtute prædictæ Bullæ et decretorum renovata? »

Comme la réponse fut affirmative, c'est-à-dire que depuis le rétablissement du culte il n'y a pas d'autre titulaire d'église que celui qui a été rétabli et renouvelé par l'autorité compétente (S. R. C., 14 janvier 1889, n. 3701, ad III), saint Martin, chez vous, est le seul titulaire de votre église, ne ferait-on que s'en tenir à la coutume plus que centenaire du pays.

En conséquence, vous devez aujourd'hui ne plus célébrer que saint Martin comme fête patronale, ne plus commémorer que lui aux suffrages, et faire mention de lui seul à l'oraison *A cunctis*.

Q. — 1° Pourquoi les leçons *de Scriptura* du 4e dimanche de Carême ne sont-elles pas le commencement du livre de l'Exode? Je croyais que tous les commencements de livres étaient dans le Bréviaire.

2° Cette année à cause de l'Annonciation on ne disait pas ces leçons le dimanche, devait-on les dire le lendemain à l'office votif des saints Anges?

3° Au calendrier de l'Eglise universelle, le 19 janvier, il y a la fête de saint Canut, avec commémoraison des saints Marius, etc. Dans notre Propre, nous avons ce jour-là saint Oyant, 2e classe, avec mémoire des saints Marius, etc., et de saint Canut il n'est fait mention nulle part, ni de la fête, ni de la commémoraison. N'est-ce pas contraire aux règles?

R. — Ad I. La grande majorité des commencements de livres de l'Ecriture sont à la vérité récités au Bréviaire ; mais cependant il ne manque pas de livres dont le commencement est omis, comme l'Exode, les Paralipomènes, et plusieurs même sont passés complètement sous silence, comme les Juges, le livre de Ruth, Esdras, et Baruch. Cela soit dit en passant pour réformer la croyance où vous étiez, que tous les commencements de livres étaient dans le Bréviaire.

Mais pourquoi alors les leçons du 4e dimanche ne sont-elles pas le commencement de l'Exode? C'est qu'autrement, — le Carême n'ayant pas d'Ecriture courante, — l'Eglise serait obligée de passer sous silence une des plus grandes figures du Sauveur. Or après avoir avec la Genèse présenté aux fidèles Noé, Abraham, Jacob, Joseph, ce serait plus qu'étrange de ne point leur signaler Moïse, qui rappelle si excellemment les mystères de la Rédemption, et qui forme avec ces patriarches « eximias... figuras ac veluti præludia quædam mysteriorum Redemptionis nostræ, cujus tunc primordia recoluntur. » (Cavalieri, t. I, 2e P., ch. 34, dec. XI, n. 1).

Ad II. Vu l'importance de ces leçons, quand elles sont empêchées, le dimanche où elles sont placées, par une fête de 1re classe, on les récite au premier jour suivant qui n'a pas de leçons propres; et elles remplacent dès lors, comme si c'était des commencements de livres, celles que l'on dirait du Commun, faute d'Ecriture courante, ou celles qu'on dirait de l'Ecriture courante, si la fête tombait en dehors du Carême. (S. R. C., 9 juin 1899, n. 4028).

Ad III. Il y aurait lieu de s'étonner avec notre correspondant qu'une fête de 9 leçons *perpétuellement* empêchée ne soit ni célébrée ni commémorée, si elle était d'*obligation*. Les rubriques aujourd'hui sont positives et non moins formelles que les décrets. Mais saint Canut n'est qu'une fête *ad libitum;* sa célébration est absolument libre pour les prêtres qui veulent lui préférer un office votif, etc., et elle cède nécessairement — chose qu'il ne faut pas oublier — à toute fête de 9 leçons faisant partie du Propre diocésain. Il y a plus : quand une fête *ad libitum* ne se célèbre pas à l'occurrence, on ne peut ni la transférer ni la commémorer, mais on l'omet complètement. (S. R. C., 24 janv. 1682, n. 1685; 20 nov. 1683, n. 1721, ad 1; 20 juin 1899, n. 4037, ad 1).

Q. — Aux messes chantées pour les âmes du purgatoire, pendant que mon chantre chante l'*Absolve*, je lis l'épître, le graduel et le trait. Aussitôt après, j'entonne, toujours debout au côté de l'épître, la prose *Dies iræ*, que le chantre reprend au 2e verset. De mon côté, je lis la partie chantée par le chantre; et ainsi je chante et je lis les versets alternativement. L'*Ami* approuve-t-il ma manière de faire?

R. — Nous n'avons ni rubrique ni décret pour trancher le cas, et c'est par suite à chacun de le résoudre vu les circonstances, avec discernement, selon l'esprit de la liturgie, pour le plus grand bien de la religion et la plus grande édification des fidèles, mais à la condition que le prêtre dise toujours intégralement la prose *Dies iræ*. Si donc il n'y avait pas de chantres pour faire les deux chœurs, nous n'exigerions pas qu'il la lise d'abord en entier avant de chanter, mais on pourrait tolérer qu'il chante sa partie, et lise ensuite chaque fois la partie chantée par l'autre chœur alternant avec lui. (Cf. *Ami*, 1890, p. 164).

Q. — Il me semble avoir vu quelque part, dans l'*Ami du Clergé*, que les lampes à huile et à pétrole ne devaient pas se placer directement au dessus de l'autel. Cette décision vaut-elle seulement pour l'autel où réside le Saint-Sacrement ou bien pour tous indistinctement? Si

oui, que penser de la veilleuse que l'on met sur l'autel même du Sacré-Cœur, le 1er vendredi du mois ?

R. — Vous ne vous trompez pas; l'*Ami* a plus d'une fois fait remarquer que les lampes à huile ou à pétrole ne devaient jamais être suspendues *au dessus*, mais bien, *en avant* de la table d'autel, surtout où l'on dit la messe (S. R. C., 20 juin 1899, n. 4035 ad 6):

« Permittine possunt in ecclesiis lumina ex oleo, quæ *mensæ Altaris imminent* et ardent etiam tempore sacrificii? — Resp. *Negative.* »

Et comme la Congrégation ne distingue pas entre autel ou réside le Saint-Sacrement et autel où il ne réside pas, sa décision vaut pour tous les autels. D'où ce genre de suspension est absolument défendu.

Mais le décret atteint-il la veilleuse que l'on entretient et met sur l'autel même du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois ? Non, ce cas est différent, comme on le voit à première vue, et ici l'on a pour soi la pratique courante des églises.

Q. — Quand quelqu'un est mort, la famille demande pour le 9e jour, et pour l'anniversaire, un certain nombre de messes chantées auxquelles tous les invités assistent.

Le 9e jour ou la neuvaine ne se célèbre pas toujours une semaine après la mort, ni l'anniversaire strictement après le 365e jour.

Or, quelques curés anciens prétendent que, pour les premières messes, nous devons dire la messe quotidienne avec l'oraison *pro uno vel pro una*, et deux autres oraisons tirées de cette messe. Plusieurs pensent que nous ne devons dire avec la messe quotidienne qu'une seule oraison, *pro uno vel pro una;* et d'autres, que tous les prêtres doivent dire la messe ou de neuvaine ou d'anniversaire, puisque les premières messes, aussi bien que la dernière, se rapportent à la neuvaine ou à l'anniversaire, quoique ce ne soit pas le jour même marqué par la liturgie. — Quant à la Prose, on ne la chante qu'à la dernière messe, qui est alors proprement le service solennel : 1° parce que nous n'aurions pas le temps avant midi de faire tout le travail (de 8 heures à midi il faut dire 9 ou 10 messes); 2° parce que ce serait très fatigant pour le ou les chantres. Mais pendant que le célébrant dit la prose, on se contente de chanter un ou deux versets.

Veuillez donc nous dire :

1° Pour les premières messes de ces services, quelle messe devons-nous célébrer ?

2° Combien d'oraisons devons-nous dire?

3° La messe de neuvaine, ou d'anniversaire, peut-elle être dite, quoique nous ne fassions pas ces services aux jours liturgiques, c'est-à-dire au 7e ou 30e jour, ou au 365e ?

4° Pouvons-nous agir comme nous le faisons au sujet de la prose pour les raisons sus-indiquée?

R. — Ad I et III. Les messes, qu'il s'agisse des premières ou de la dernière, doivent être les mêmes, puisque toutes se rapportent, soit à la neuvaine ou 9e jour, soit à l'anniversaire. Ce point est hors de conteste.

Mais quelle messe prendre? Au rit romain, il n'y a de privilégiés que les services correspondant aux 3e, 7e, 30e jours et à l'anniversaire, soit de la mort, soit de la sépulture de la personne décédée. Pour qu'un autre jour jouisse du même privilège, il faut ou bien qu'il soit concédé par indult apostolique, ou bien que l'anniversaire, 30e, 7e et 3e jours ne pouvant se célébrer à leur incidence à cause du rit de l'office (1re ou 2e classe), soient anticipés ou transférés au 1er jour libre.

D'après cela, les messes du 9e jour ne peuvent se célébrer d'après le formulaire du 3e, 7e et 30e jour que s'il y a indult ; autrement, il faut prendre la messe quotidienne. Pour l'anniversaire, il n'est réputé tel que si le service a lieu au retour du jour de la mort ou de la sépulture, et s'il est empêché une année ou l'autre, au premier jour libre avant ou après. Sans quoi, il faut un indult pour dire la messe de l'anniversaire.

Appliquez ces principes aux cas particuliers, et vous aurez la solution pratique qui convient à chacun.

Ad II. Si la messe doit être la quotidienne, il faut trois oraisons : la 1re pour le défunt ou la défunte, que vous prendrez dans les oraisons diverses qui suivent cette messe; la 2e *ad libitum*, et la 3e *Fidelium*. (S. R. C., 30 juin 1896, n. 3920, ad II).

Si c'est la messe anniversaire ou une autre privilégiée dans le sens que nous avons dit, on ne doit dire qu'une oraison, qui sera alors celle marquée pour la messe même que l'on célèbre.

Ad IV. Votre pratique relativement à la prose est tout à fait contraire aux Rubriques et aux décrets. Pouvez-vous n'en chanter qu'un ou deux versets, quand il y a le même jour 8 ou 9 messes chantées pour le même défunt? Ce point relève de la S. C. des Rites et, vu surtout l'usage répandu dans plusieurs diocèses, le cas vaudrait la peine d'être présenté à Rome par l'autorité diocésaine.

Q. — *L'Ami*, p. 1085, disait que les prêtres célébrant en mer doivent au Canon nommer l'évêque du lieu d'embarquement, parce que c'est de cet évêque qu'ils tiennent *habituellement* leurs pouvoirs. Mais si ce principe est vrai, depuis le décret du Saint-Office du 4 avril 1900 ne devra-t-on pas désormais regarder l'évêque diocésain de qui celui qui navigue tient ses pouvoirs, comme ayant droit à être mentionné par lui au Canon ? Qu'en pensez-vous? N'est-ce pas contraire à la Rubrique qu'on ne doit pas tenir compte de la juridiction ?

R. — Pour bien comprendre la difficulté proposée, il faut se rappeler que les prêtres approuvés dans leurs diocèses ne peuvent cependant confesser dans un autre diocèse qu'autant que l'évêque du lieu les y autorise.

Avant 1900, quand les prêtres étrangers s'embarquaient, ils n'auraient pu confesser sur mer si l'évêque du lieu d'embarquement ne le leur eût permis. Or, en leur donnant des pouvoirs pour la traversée, il indiquait assez que sa juridiction d'évêque s'étendait jusque-là, et c'est pourquoi ces prêtres, en célébrant sur mer, devaient le nommer au Canon.

Depuis 1900, le pape Léon XIII, pour couper

court à tous les doutes de juridiction qui pouvaient surgir quand on faisait escale ou quand on prenait des passagers en cours de route, etc., a bien permis aux prêtres qui voyagent sur mer d'user de plein droit des pouvoirs qu'ils ont dans leur diocèse respectif; mais rien n'est changé cependant au sujet du nom de l'évêque à exprimer dans le Canon de la messe. Car le pape, en portant cet indult pour tranquilliser les consciences dans les cas douteux qui pouvaient se présenter, n'a pas restreint pour cela les limites du territoire sur lequel s'étendait la juridiction de l'évêque du lieu d'embarquement, et c'est encore lui aujourd'hui qu'on doit nommer au Canon.

Il importe peu, en effet, que le prêtre ait ou n'ait pas de pouvoirs pour confesser sur mer, de même qu'il importe peu que le prêtre arrivant dans un autre diocèse reçoive ou ne reçoive pas de pouvoirs à cet effet; il n'en est pas moins sous la juridiction de l'évêque du lieu, et il doit prononcer son nom à la messe.

Aussi bien, quand nous avons allégué à la page 1085 les pouvoirs que les prêtres sur mer tenaient habituellement de l'évêque du lieu d'embarquement, ce n'était point pour faire dépendre de cette juridiction la mention même de son nom à la messe; mais c'était pour expliquer comment il y avait droit. Car il n'y a que l'Ordinaire qui soit apte à donner juridiction pour la traversée sans indult, comme c'était le cas avant 1900, et c'est lui que l'on continuera à nommer, et non pas l'évêque du diocèse d'origine ou de sa résidence habituelle.

Q. — 1° Un prêtre de mes amis a eu la douleur de perdre sa mère le 2 décembre dernier. Le lendemain dimanche il a dit la messe du 1er dimanche de l'Avent; mais le lundi, le mardi et le mercredi, quoique occupés par des fêtes doubles, il crut pouvoir dire la messe basse de *Requiem* pour sa mère, s'appuyant sur le paragraphe de l'Ordo diocésain où on lit : « *Ex decreto* Aucto, 8 jun. 1896, *in Eccles. et orator., quum publicis tum privatis, et in sacellis seminariorum, etc... Missæ privatæ de* Requiem, *cum unica oratione, legi possunt, præsente saltem moraliter, insepulto vel etiam sepulto non ultra biduum cadavere, die vel pro die obitus aut depositionis, ea tamen conditione* (S. R. C., 12 jan. 1897) *ut hæ Missæ pro defuncto applicentur et insuper, quoad ecclesias et oratoria publica, ut in hisce eadem die funus fiat cum Missa exequiali cantata.* » Plusieurs de ses confrères lui ont dit qu'il ne pouvait agir ainsi, *quia officium erat de duplicibus*, et le curé de sa paroisse ajouta, je crois bien, qu'on est autorisé pour un jour, mais non pour trois. Qui a raison ?

2° Ce confrère ayant commencé un trentain pour sa mère, la nuit de Noël il célébra trois messes. Plusieurs de ses amis soutiennent qu'il pouvait faire compter les trois messes pour trois du trentain, donnant pour raison que l'Eglise permet de continuer un trentain qui se trouverait interrompu par les trois derniers jours de la semaine sainte. Lui prétend (et je suis de son avis) que le jour de Noël il ne pouvait dire qu'une messe du trentain, et non pas trois. Où est la vérité ?

3° Le patron et titulaire de l'église paroissiale tombe le 21 août, qui l'an dernier était un lundi. La fête populaire avec messe et vêpres est renvoyée au dimanche suivant; mais à raison de son incidence le lundi, les vêpres *pro populo* du dimanche 20 ne pouvaient-elles pas, ne devaient-elles pas être du patron ? Là encore il y eut dissension entre curé et vicaire faisant chorus avec plusieurs professeurs en vacances. Quel est votre avis ? Et si un professeur de l'établissement situé sur la paroisse dit la messe à la paroisse, sera-ce celle qui répond à son Bréviaire, ou celle du patron pendant l'octave ?

R. — Ad I. Il n'y a que le curé de la paroisse qui, dans la circonstance, a bien compris le décret *Aucto* du 8 juin 1896. Le prêtre de vos amis qui avait perdu sa mère ne pouvait réellement dire une *messe basse* de *Requiem* pour le repos de son âme que le jour des funérailles, puisqu'il s'agit d'une église paroissiale où avaient lieu les obsèques. Si Rome accorde jusqu'au surlendemain après la mort pour la célébration de ces messes basses, ce n'est pas en vue de les permettre chaque jour, mais c'est pour faire en sorte qu'un défunt en soit difficilement privé : vu que, en présence comme en l'absence du corps, — si l'absence est motivée par le péril de contagion ou le refus du permis d'inhumer, etc., — on peut dire ces messes de *Requiem*, à condition que le service d'enterrement, qui peut précéder alors ou suivre la sépulture, ait lieu dans les deux jours après le décès.

Aussi bien, le lundi 4 passé, votre ami ne pouvait plus dire de messe basse de *Requiem* dans un double, lors même qu'on eût fait un service du 3e jour en faveur de la défunte. Tel est l'enseignement romain.

Ad II. Il n'y aurait pas de trentain, si l'on faisait entrer en ligne de compte les trois messes de Noël. Car, dit Beringer dans son livre approuvé par la Congrégation des Indulgences, ces messes doivent se dire durant trente jours consécutifs pour l'âme dont on veut obtenir avec une efficacité spéciale la délivrance du purgatoire. (Tome I, Part. 2, Sect. 3, au mot : *Autels grégoriens).*

On objecte que le trentain est bien prolongé, lorsque pendant sa célébration arrivent les trois derniers jours de la semaine sainte; pourquoi ne pourrait-il alors être restreint, dans le cas tout spécial de Noël ? La réponse est facile. Le trentain en réalité n'est point dépassé dans le cas des derniers jours de la semaine sainte. Les messes privées y étant interdites, ces jours sont comme inexistants, vu l'impossibilité canonique d'y célébrer, et l'on n'a toujours que les trente jours consécutifs où l'on avait le droit de dire la messe. Au contraire, dans l'hypothèse de Noël, en faisant compter les trois messes pour le trentain, celui-ci ne serait plus que de 28 jours.

Ad III. Les vêpres paroissiales ne doivent pas nécessairement être celles de l'office du jour, mais dans le cas présent il était de la plus haute convenance de chanter les vêpres du patron, qui étaient celles prescrites par la Rubrique :

Quæritur utrum in ecclesiis mere parochialibus, ubi non adest obligatio chori, Vesperæ, quæ ad devotionem populi diebus Dominicis et festivis cantantur, conformes esse debeant officio diei ut in Breviario; an desumi

possint ex alio quolibet officio, ex. gr. de Ssmo Sacramento vel de B. M. Virgine? — Resp. Licitum est in casu Vesperas de alio officio canonico cantare : dummodo ii qui ad Horas canonicas tenentur, privatim recitent illas de officio occurrente. (S. R. C., 29 déc. 1884, n. 3624, ad XII).

Quant aux professeurs qui disent la messe à l'église de la paroisse, toutes les fois que le rit du calendrier de cette église n'admet pas les messes votives, ils doivent suivre ce calendrier absolument pour la messe, sans faire même mémoire de l'office différent qu'ils peuvent dire au Bréviaire. (S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862; 8 fév. 1896, n. 3883). Mais si ce jour-là le rit de l'église où ils célèbrent admet les messes votives, ils ont la liberté (mais non l'obligation) de dire la messe du double dont ils disent le Bréviaire, ou bien une messe votive ou de *Requiem*. (S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862; 14 mars 1896, n. 3892, ad V).

Q. — Dans nos chapelles, il arrive assez souvent qu'une cérémonie se termine, soit par une consécration composée et lue par un premier communiant, un congréganiste ou un jeune profès ; soit par un cantique français dont les paroles et la musique sont l'œuvre d'un membre de la communauté.

Dans quelles conditions les curés et les aumôniers peuvent-ils autoriser ces consécrations et ces cantiques? On me fait observer que, régulièrement, seul le prêtre a le droit de parler dans l'église à tous les fidèles ou au nom de tous les fidèles. Il est responsable de tout ce qui se dit ou se chante pendant les offices qu'il préside. Et en fait, parfois, sous forme de consécration, des laïcs prononcent de véritables discours. *Quid?*

R. — S'il s'agissait de vrais discours prononcés à l'église par des laïques, ce serait défendu. Mais pour des cantiques ou des consécrations ou amendes honorables, approuvées d'ailleurs par l'évêque, et dites à l'église sous la direction du curé et notamment dans les circonstances susmentionnées, on peut s'en tenir à l'usage, qui n'a rien de répréhensible en dehors des fonctions liturgiques proprement dites. (S. R. C., 21 juin 1879, n. 3496, ad I).

Q. — 1° En 1903, p. 720, vous enseignez que le *Te Deum* doit être chanté *avant* la bénédiction, se basant sur un décret d'Autun. Mais la question posée ne vise pas la place du *Te Deum*, mais seulement l'attitude à observer pendant ce chant. L'*Ami* a-t-il des arguments plus directs en faveur de son sentiment?

2° Les litanies établissent une hiérarchie parmi les saints. Cette hiérarchie peut-elle se trouver modifiée du fait que le saint occupant le rang inférieur est patron de l'église? V. gr. en cas d'occurrence de mémoire à faire, l'octave de saint Pierre patron pourrait-elle l'emporter en dignité sur celle de saint Jean-Baptiste?

R. — Ad I. Nous ne sommes pas de votre avis. Le décret pour Autun prouve que le *Te Deum* se dit avant le *Tantum ergo*.

Voyez plutôt. La demande vise en général les antiennes de la sainte Vierge et *toute autre prière qui* précède *Tantum ergo*. On demande si on peut les dire debout, comme c'est la coutume de l'officiant et de ses ministres?

Réponse : « Dum preces dicuntur ad benedictionem, exposito Ssmo Sacramento, officium faciens et ministri assistentes manere debent genuflexi, excepto hymno Ambrosiano in quo stant juxta Rubricas et praxim. » (S. R. C., 17 sept. 1897, n. 3965, ad II).

Que pouvez-vous désirer de plus? Nous ajouterons cependant que le décret du 23 mars 1881, n. 3530, ad 1, comparé avec le précédent, confirme notre doctrine de tout point.

Ad II. Le cas proposé n'est pas heureux ; car la mémoire de saint Pierre, patron, ne peut se rencontrer avec celle de saint Jean-Baptiste qu'à l'office de la Commémoraison de saint Paul, le 30 juin. Or, ce jour-là, la mémoire de saint Pierre, qu'il soit patron ou non, a le pas sur celle de saint Jean-Baptiste, non point comme plus digne, mais parce que l'Eglise ne veut point séparer dans leurs fêtes respectives ces deux apôtres qui ne l'ont pas été jusque dans leur mort. (Rub., tit. IX, n. 11).

Veuillez donc poser un autre cas, et nous verrons ensuite ce qu'il convient de répondre.

Q. — D'après votre réponse de 1905, p. 240, le décret du 6 septembre 1895, dont vous ne donnez pas la teneur, déclare que quand le saint Nom de Jésus coïncide avec le titulaire de l'église, on doit renvoyer le saint Nom au 28 janvier, comme quand il coïncide avec la Septuagésime.

Or, quand saint Hilaire ou un autre patron fêté le 14 empêche le S. Nom de Jésus, le 28 est un dimanche, jour qui n'admet aucune fête transférée, et il semble alors que le S. Nom de Jésus doit être transféré au 1er jour libre, le 19 janvier dans notre diocèse. Qu'en pensez-vous?

R. — Voici la teneur du décret de 1895, pour vous permettre de juger en pleine connaissance de cause que nous n'en avons pas fait de fausse application au cas de saint Hilaire, évêque de Poitiers.

Il s'agissait, en effet, de saint Félix, prêtre et martyr, honoré le 14 janvier comme vocable d'église sous le rit de première classe, et l'on demandait :

An et quomodo transferendum sit festum SSmi Nominis Jesu, quando occurrit cum supradicto festo Titularis ecclesiæ in Dom. II post Epiphaniam? — Resp. Festum SSmi Nominis Jesu, in casu, transferatur ad diem 28 januarii, *nisi occurrat festum altioris ritus*, vel æqualis sed primarium ; quo in casu prædictum transferatur festum ad primam diem liberam non impeditam juxta Rubricas. (S. R. C., 6 sept. 1895, n. 3872 ad II).

D'où il suit d'après ce décret que, saint Félix tombant comme saint Hilaire, vocables d'église, le même jour que le saint Nom de Jésus, celui-ci devait de plein droit et *par privilège* se célébrer le 28 janvier. Et c'est ce que nous avons dit l'an dernier, sans qu'on ait à s'occuper si le 28 janvier, comme dans le cas présent, arrive le dimanche.

Nous avions donc pour nous la Congrégation.

Mais depuis cette solution, un doute a été pro-